Sociologie
Antropologie

Jean Copans

INTRODUCERE ÎN ETNOLOGIE ȘI ANTROPOLOGIE



Collegium

POLIROM

COLLEGIUM

Sociologie, antropologie

Seria *Sociologie, antropologie* este coordonată de Elisabeta Stănciulescu

Jean Copans este profesor la Universitatea „Jules Verne" din Picardie. De acelaşi autor : *Aux origines de l'anthropologie française* (în colab.), Paris, J.-M. Place, 1994 ; *L'enquête ethnologique : le terrain*, Paris, Nathan, 1999.

Jean Copans, *Introduction à l'ethnologie et à l'anthropologie*

Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Copou nr. 4, P.O. BOX 266, 6600
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale :

COPANS, JEAN

Introducere în etnologie şi antropologie / Jean Copans ;
trad. de Elisabeta Stănciulescu şi Ionela Ciobănaşu ; pref. de Dumitru Stan
Iaşi : Polirom, 1999
168 p. ; 21 cm (Collegium. Sociologie, antropologie)
Tit. orig. (fre) : *Introduction à l'ethnologie et à l'anthropologie*
Bibliogr.

ISBN : 973-683-387-9

I. Stănciulescu, Elisabeta (trad.)
II. Ciobănaşu, Ionela (trad.)
III. Stan, Dumitru (pref.)

CIP : 39

Printed in ROMANIA

Jean Copans

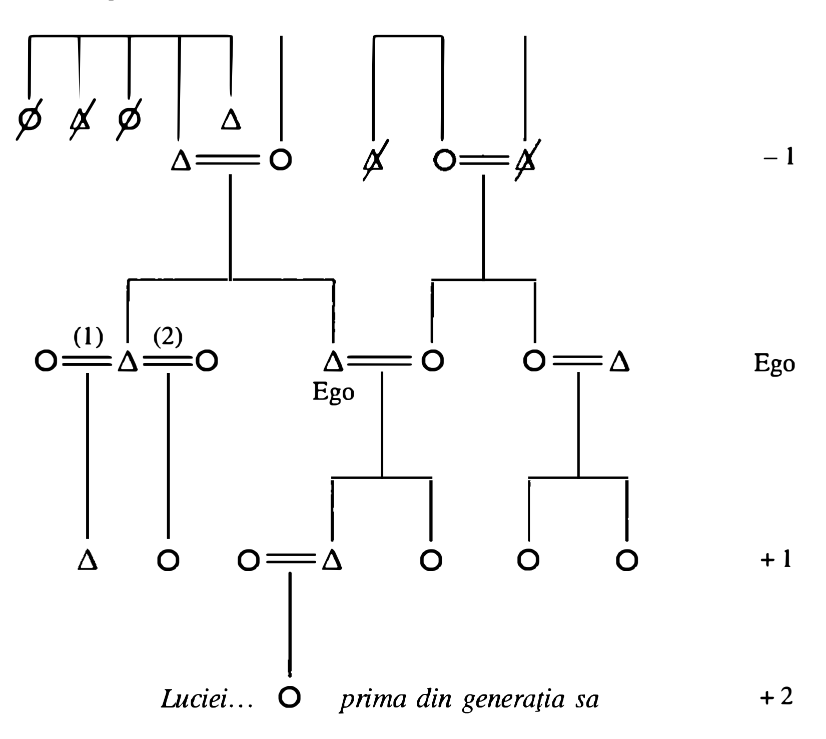
INTRODUCERE ÎN ETNOLOGIE ȘI ANTROPOLOGIE

Traducere de Elisabeta Stănciulescu și Ionela Ciobănașu

Prefață de Dumitru Stan

POLIROM
1999

Dedicaţie



(vezi pagina 80 pentru înţelegerea simbolurilor)

CUPRINS

PREFAȚĂ

I. Potenţarea umanului prin ştiinţă. Comparînd specia umană cu restul speciilor, avem tendinţa de a-i atribui foarte multe calităţi. Nu este cazul să le enumerăm, întrucît le putem lesne depista în aproape toate reflecţiile despre om. Totuşi, dacă avem cutezanţa să abandonăm spiritul apologetic şi deci să devenim mai realişti, extazul ni se diluează, iar specia căreia îi aparţinem capătă o imagine dominată mai curînd de fragilitate decît de putere şi siguranţă.

Este la îndemîna oricui să sesizeze, de pildă, că omul nu are nici forţa elefantului, nici agilitatea maimuţei, nici acuitatea vizuală a şoimului, nici rezistenţa cămilei... De asemenea, nu este greu de constatat că vulnerabilitatea fizică asociată umanului este corelativă altor tipuri de insuficienţe, precum egoismul, agresivitatea, comoditatea, ignoranţa etc.

Evident, inabilităţile indivizilor şi societăţilor sînt generatoare de disfuncţii şi pun în pericol continuitatea speciei umane. Acestei perspective catastrofice omul i-a contrapus, instinctiv sau raţional, după caz, „răspunsuri culturale”[1]. Prin ele, a realizat trecerea de la neputinţă la acţiune relativ eficientă şi a redus rolul hazardului în derularea de ansamblu a vieţii lui, stabilind implicit game de predictori în vederea reproducerii sau optimizării şanselor lui de existenţă.

Privite din punct de vedere epistemologic, amplificările şanselor de viaţă ale speciei umane sînt, în cea mai mare parte a lor, consecinţe fireşti ale *trecerii de la neştiinţă la ştiinţă*. O astfel de aserţiune ne forţează să aducem o precizare suplimentară: „în timp ce existenţa speciei umane datează de circa cinci sute de milenii, elementele propriu-zise ale ştiinţei s-au degajat abia în ultimele două milenii şi jumătate”[2].

---

1. B. Malinowski, *Une théorie scientifique de la culture*, Paul-Painlevé, Paris, 1974.
2. C. Neuman, Ed. Nicolau, A. Schor, *Istorie sumară a dezvoltării ştiinţei*, Editura Politică, Bucureşti, 1983, p. 9.

Prin urmare, preocupările speciale ale omului pentru explicarea, înţelegerea şi controlul mediului ori situaţiilor în care era/este dispus prezintă o vechime neglijabilă în raport cu etapele preştiinţei şi protoştiinţei. Mai mult, ceea ce la un moment dat era considerat drept superlativ al cunoaşterii s-a dovedit ulterior a fi doar ceva aproximativ, o bază pentru noi deschideri ştiinţifice sau chiar un conţinut cognitiv eronat.

Din perspectiva istoriei ştiinţei, eforturile umane creatoare trebuie judecate ca răspunzînd unor nevoi de securitate, de consum material, de cunoaştere, de succes acţional, de echilibru etc. şi deci ca *replici dezirabile orientate simptomatic*. Nu excludem rolul important jucat de întîmplare, capriciu, revelaţie, angajament formal etc. în inovarea culturală în general, dar nici nu putem să nu remarcăm faptul că *presiunea nevoilor existenţiale* a reprezentat impulsul cel mai consistent în determinarea progresului cunoaşterii de tip ştiinţific. Diversificarea categoriilor de imperative existenţiale umane a atras după sine diversificarea formelor de răspuns cultural ; în toată istoria culturală a umanităţii, acele variante de răspuns care i-au apropiat pe actori în măsura cea mai mare de nivelul expectanţelor lor şi care au garantat reproductibilitatea efectelor ori de cîte ori acestea erau necesare au format *intensiunea cunoaşterii ştiinţifice* la un moment dat. Creşterea conjuncturală şi aritmică a ştiinţelor a făcut ca ele să atingă performanţe diferite şi să-şi constituie capitaluri cognitive inegale. Fie şi în urma unei analize superficiale asupra biografiei ştiinţelor, ajungem la cîteva concluzii indubitabile în acest sens : ştiinţele naturii au o vechime mult mai mare decît cele despre om şi societate ; ştiinţele socio-umane rîvnesc la atingerea preciziei predictive din ştiinţele naturii ; în corpusul ştiinţelor socio-umane s-au dezvoltat mai mult acele ramuri care vizează eficienţa acţiunilor indivizilor şi grupurilor (economia, deciziologia, praxiologia etc.) decît disciplinele care au ca obiect relaţiile interindividuale, tipurile de colectivităţi umane, obiectivitatea faptelor sociale (etnologia, sociologia, antropologia etc.).

II. De ce etnologia, antropologia şi sociologia au apărut atît de tîrziu ? Mult timp, omul a considerat că ştie atît de multe despre sine şi despre grupul său de apartenenţă, încît nu avea rost să-şi risipească forţa cognitivă pentru a cerceta în mod special problemele existenţei

individului, comunităţilor, societăţilor. Prin comparaţii şi analogii spontane, el reuşea aproximări satisfăcătoare privitoare atît la trăsăturile sinelui individual, cît şi la caracteristicile sinelui colectiv, al societăţii în care era inclus sau, chiar, al unor societăţi străine.

În condiţiile premodernităţii, cînd dependenţa omului faţă de natură avea dimensiuni enorme, era normal ca deficitul cunoştinţelor despre individ şi societate să fie mult mai puţin alarmant decît cel despre mediul natural înconjurător. Aşa se explică de ce, în istoria culturii, ştiinţele socio-umane (între care şi etnologia, antropologia, sociologia) s-au dezvoltat atît de tîrziu şi de ce *statutul de om de ştiinţă a fost asociat, vreme îndelungată, exclusiv cu cercetarea din domeniul ştiinţelor naturii*.

La mijlocul secolului trecut, nevoia de a deţine informaţii pozitive nu numai despre natură, ci şi despre om ca fiinţă socio-culturală a devenit o adevărată obsesie. De atunci şi pînă în prezent s-a constituit un corp impresionant de ştiinţe socio-umane, în cadrul căruia etnologia, antropologia şi sociologia se detaşează în mod evident.

Lucrarea pe care o prefaţăm, intitulată *Introducere în etnologie şi antropologie*, este o realizare recentă (1996) a lui Jean Copans şi sintetizează problemele, polemicile, succesele, eşecurile etc. înregistrate în capitalul acestor două ştiinţe, de la apariţia lor şi pînă în deceniul nostru. De altfel, preocupările lui Jean Copans în această direcţie sînt mult mai vechi. Spre exemplu, în anul 1971, a coordonat lucrarea *L'anthropologie. Sciences*[1], unde a semnat el însuşi un capitol („De l'ethnologie à l'anthropologie", pp. 15-49) care anticipează în mare măsură studiul de faţă. Mai mult, îl putem considera pe J. Copans drept o apariţie deloc surprinzătoare într-un spaţiu cultural (francez) care a produs cercetări şi lucrări de excepţie prin, poate, cele mai impozante nume ale etnologiei şi antropologiei mondiale: E. Durkheim, M. Mauss, C. Lévi-Strauss, G. Balandier, J. Poirier, J. P. Lebeuf, H. Vallois, P. Mercier, R. Bastide, J. Cuisenier ş.a.

Desigur, simpla enumerare a acestor autori nu este relevantă din punctul de vedere al contribuţiilor lor la dezvoltarea acestor ştiinţe. Este

1. Éditions E.P., Paris, 1971.

posibil ca unii dintre ei să fie mai cunoscuţi ca sociologi (É. Durkheim, M. Mauss, R. Bastide) decît ca etnologi sau antropologi. Un fapt rămîne însă cert: interesul iniţial al acestor cercetători s-a manifestat în domeniul sociologiei, iar abia mai tîrziu ei s-au remarcat în spaţiul ştiinţific al disciplinelor pe care le analizează aici J. Copans. Susţinem această afirmaţie cu exemplul evoluţiei preocupărilor ştiinţifice ale lui G. Balandier: în 1958, el se număra printre coautorii unui tratat de sociologie[1] în care realiza o „sociologie a regiunilor subdezvoltate" şi analiza raporturile disciplinei cu etnologia şi etnografia pentru ca, peste aproximativ un deceniu, să se remarce în special ca antropolog[2].

La fel am putea proceda şi cu ceilalţi gînditori menţionaţi mai sus sau, de ce nu, chiar cu teoreticienii consideraţi, aproape în unanimitate, fondatori ai sociologiei: A. Comte şi H. Spencer. Hotărîţi să dea răspunsuri credibile cu privire la modul de funcţionare a societăţilor în care trăiau (instituţii, şomaj, supraproducţie, migraţii, sărăcie etc.), aceştia au apelat masiv la argumente provenite din istoria evoluţiei grupărilor umane. Orientarea sociologiei către trecutul societăţilor şi culturilor pentru a explica starea curentă a acestora s-a impus relativ uşor, întrucît gînditorii au ajuns la concluzia că este important să ştie *cum sînt faptele la un moment dat*, dar la fel de important, dacă nu chiar mai important, este să cunoască *modul în care ele au ajuns să fie aşa cum sînt*.

Recursul sociologilor la istoria culturii şi civilizaţiei a fost, la început, anevoios şi riscant. În timp ce ei studiau antecedentele problemelor sociale, acestea din urmă fie se agravau, fie se atenuau sau dispăreau în mod natural. În plus, sociologii ajungeau adesea să abandoneze tema iniţială de cercetare pentru a se pierde în istoria captivantă a trecutului faptelor avute în vedere.

Pentru a nu se ajunge în astfel de situaţii, s-au dezvoltat – de asemenea, în mod natural – două ştiinţe care, în opinia noastră, sînt *auxiliare sociologiei: etnologia şi antropologia*. Prin urmare, sociologia

---

1. Vezi G. Gurwitch (coord.), *Sociologie*, vol. I, PUF, Paris, 1958, pp. 99-114, 332-347.
2. Vezi, de exemplu, G. Balandier, *Anthropologie politique*, PUF, Paris, 1966 şi *Anthropo-logiques*, PUF, Paris, 1974.

a provocat pătrunderea acestora în grupul ştiinţelor socio-umane, iar dacă sociologia a apărut tîrziu, la mijlocul secolului trecut, antropologia şi etnologia nu puteau să se impună decît în perioada imediat succedentă.

În preistoria şi protoistoria acestor ştiinţe, găsim bineînţeles realizări secvenţiale remarcabile aparţinînd unor celebrităţi revendicate deopotrivă de fiecare dintre ele[1], precum Herodot, Hypocrat, Aristotel, Marco Polo, Magnus Hundt, Montaigne, Montesquieu, Vico, Linné, Kant ş.a. În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, ca urmare a unor influenţe mai vechi, *antropologia* era limitată la studiul antropogenezei, morfologiei omului şi raseologiei. În secolul nostru, acest obiect de studiu, preponderent biologist, a fost în mare parte abandonat. În consecinţă, antropologia a adoptat o nouă problematică, reprezentată de „societate în general", adică de acele aspecte sociale sau/şi culturale valabile pentru toate tipurile de societăţi, din toate timpurile şi din toate spaţiile. Aşa se explică de ce, în prezent, această ştiinţă este etichetată, de cele mai multe ori, ca *bipredicativă: socială şi culturală.*

În ceea ce priveşte *etnologia*, exegeţii i-au atribuit ca obiect de studiu „cînd omul, cînd cultura, cînd societatea"[2], provocînd în acest fel polemici care nu au fost rezolvate nici pînă astăzi. Totuşi, marea majoritate a variantelor de fixare a domeniului ei converg către *studiul faptelor arhaice şi tradiţionale ale etniilor sau popoarelor.* Aşa cum observă J. Copans[3], în tradiţia americană etnologia nu este altceva decît o disciplină fondatoare a antropologiei, alături de lingvistică, arheologia preistorică şi istorică şi antropologia fizică. Între timp, etnologia a putut fi subordonată intereselor ştiinţifice ale antropologiei, fiind chiar calificată în spaţiul cultural anglo-saxon, în mod curent, drept o *ramură* a acesteia. În ceea ce ne priveşte, nu sîntem de acord cu această perspectivă şi vom încerca în paginile următoare să demonstrăm inconsistenţa ei.

Cititorul şi-ar putea pune, în acest moment, următoarea întrebare: la ce sînt necesare precizările referitoare la istoria constituirii obiectului antropologiei şi etnologiei? Răspunsul nostru este tranşant: pentru a

1. Vezi P. Mercier, *Histoire de l'anthropologie*, PUF, Paris, 1966 şi J. Poirier, *Histoire de l'ethnologie*, PUF, Paris, 1969.
2. R. Rauzduel, *Sociologie générale*, Publisud, Paris, 1996, p. 123.
3. Vezi *infra*, capitolul 1, paragraful 6.

justifica încă o dată de ce aceste două ştiinţe au apărut atît de tîrziu în istoria cunoaşterii; întrucît colectivităţile se schimbă de la o etapă istorică la alta, iar societăţile se prezintă într-o mare diversitate tipologică, obiectul de studiu al acestor ştiinţe a fost greu de construit. Cu cît delimitarea domeniului specific a fost mai dificilă, cu atît etnologia şi antropologia s-au constituit mai tîrziu. De fapt, ele se află în prezent într-o situaţie similară cu aceea a sociologiei şi a oricărei alte ştiinţe socio-umane: *îndeplinesc relativ greu condiţiile epistemologice tradiţionale de validare a oricărei ştiinţe* (obiect, metode, legi proprii).

Un alt motiv care justifică apariţia atît de tîrzie a ştiinţelor socio--umane cercetate de J. Copans este modernizarea tardivă a relaţiei dintre metropolă şi colonii. Pînă la jumătatea secolului al XIX-lea, această relaţie era întreţinută în special pe principiul forţei şi deci pe subordonarea coloniilor faţă de metropolă. După această dată, unele metropole europene (Anglia şi Franţa) acordă mai multe facilităţi coloniilor, ca răspuns la revendicările de independenţă ale acestora. Dominaţia metropolelor putea fi prelungită printr-o dirijare a legăturilor cu coloniile lor, uzînd în acest sens de informaţii puse la dispoziţie de sociologi, etnologi şi antropologi.

Aceste categorii de specialişti puteau oferi deţinătorilor puterii date despre asemănările dintre popoare (antropologii), despre specificul socio-cultural al fiecărui popor (etnologii) şi despre aspectele funcţionale ori disfuncţionale curente din colonii (sociologii). Cunoaşterea alterităţii la nivelul dialogului dintre etnii, ne spune J. Copans, constituie condiţia optimizării relaţiei sociale, în afară doar de cazul în care nu se doreşte acest fapt.

Desigur, răspunsurile la întrebarea noastră privind întîrzierea apariţiei etnologiei, antropologiei şi sociologiei pot fi mult mai numeroase: de la insuficienţa provocării cognitive la suficienţa atitudinii etnocentriste, de la dificultatea de a alcătui echipe de cercetare la superficialitatea construirii instrumentelor de lucru ş.a. În ultimă instanţă, intenţia noastră a fost aceea de a arăta că etnologia, antropologia şi sociologia sînt trei importante ştiinţe socio-umane care nu au obţinut rezultate răsunătoare, comparabile cu cele ale ştiinţelor naturii sau ale gîndirii, pentru că au o istorie scurtă şi, ca atare, nu au avut suficient timp pentru a se maturiza.

III. Utilitatea socio-culturală a etnologiei şi antropologiei. Dacă performanţele acestor ştiinţe se lasă încă aşteptate, ar trebui, aşa cum se întîmplă în multe alte domenii ale reflecţiei şi acţiunii umane, să se renunţe la ele sau să se găsească alte forme compensatorii. În mod surprinzător, nu numai că nu se produc aceste efecte, ci, mai mult, etnologia şi antropologia sînt stimulate şi fortificate prin comenzi de cercetare, constituirea de catedre de specialitate în învăţămînt, crearea unor institute şi fundaţii de profil etc.

Nu putem să nu ne întrebăm de ce se întîmplă aşa ceva, iar răspunsul cel mai plauzibil pe care îl putem da este că informaţiile propuse de aceste ştiinţe sînt *utile chiar şi atunci cînd sînt de o calitate aproximativă*, pentru că doar ele ne oferă astfel de rezultate.

Surprinde, de asemenea, faptul că etnologia şi antropologia se bucură de *mare prestigiu în spaţiul intelectual occidental*, adică tocmai în mediul care deţine *leadership*-ul cultural în domenii unde exactitatea cognitivă este maximă : informatica, ingineria genetică, astronautica etc. Pe lîngă aceste domenii atît de performante, etnologia şi antropologia nu par, cumva, desuete ? Etnologii şi antropologii nu riscă să fie comparaţi cu „bătrînii satului" sau cu nişte „grioţi" ? Nu cumva ceea ce cunosc aceşti specialişti reprezintă doar nişte picanterii sau, în cel mai bun caz, nişte constante paremiologice valabile doar la nivelul unor populaţii excesiv de conservatoare ?

Astfel de întrebări nu rămîn retorice, dacă reuşim să depistăm cît mai multe coordonate ale utilităţii etnologiei şi antropologiei. Odată identificate aceste coordonate, ele devin generatoare de *prestigiu statutar* şi de *credibilitate cognitivă*. În mod normal, din registrul de utilitate probat de etnologie şi antropologie se detaşează aspectele următoare :

1) **Studierea comunităţilor şi societăţilor considerate retardate**. Imaginea ideal-tipică a societăţii contemporane este uneori provocată, fără a fi erodată, de existenţa unor grupuri care trăiesc după un model arhaic sau tradiţional. Pentru etnolog, care vizează stabilirea diferenţelor socio-culturale din cadrul aceluiaşi grup etnic sau dintre popoare, o asemenea situaţie este un prilej de a stabili, prin comparaţie, *cauzele* care au determinat „încremenirea" şi sclerozarea modului de viaţă a unui grup. În schimb, pentru antropolog, care are ca obiectiv *elaborarea*

logicii istoriei, studiul asupra unui grup retardat ar reprezenta ocazia de a găsi „veriga care lipseşte” dintr-un lanţ explicativ sau, dimpotrivă, confirmarea, o dată în plus, a unor concluzii la care a ajuns deja.

2) **Studierea prelungirilor socio-culturale arhaice şi tradiţionale din societăţile contemporane**. Multe dintre elementele culturale uzuale în cadrul unei societăţi provin din etape mai vechi ale evoluţiei ei. Soluţiile culturale care sînt utilizate în mod repetat şi vreme îndelungată suferă aşa-zisul „efect de tradiţionalizare”. Chiar spaţiul occidental, atît de modernizat, face apel la forţa răspunsurilor culturale tradiţionale, întrucît acestea apar ca modele de acţiune arhiverificate şi garante pentru un succes minimal. Etnologul îşi propune să cerceteze extensia, efectele, poziţia ierarhică a unor tradiţii *la nivelul unor regiuni sau zone geografice limitate*. Pentru antropolog însă, ambiţiile sînt mult mai mari, în sensul că el caută să stabilească principiile formării şi funcţionării tradiţiilor de *oriunde în lume*. Prin urmare, etnologul se apropie de sociolog ca stil de acţiune, iar prin rezultatele demersurilor lui se face *util unei societăţi concrete* ; la rîndul său, antropologul (socio-cultural) se aseamănă, prin stilul investigativ, mai mult cu filosoful şi are pretenţia că, prin abstracţiunile pe care pe produce, este *util întregii lumi*.

3) **Conservarea moştenirii culturale a umanităţii, în general, şi a unui popor, în particular**. Ambele ştiinţe care fac obiectul acestei cărţi îşi iau cea mai mare parte a argumentelor lor din trecutul socio-cultural al umanităţii. Acest fapt este posibil deoarece ele consideră că ceea ce se întîmplă actualmente în societate se justifică, cel puţin în parte, prin ceea ce ea a produs cîndva ; înţelegem acum de ce printre scopurile principale ale acestor două discipline se află nu numai descrierea şi explicarea societăţii, ci şi păstrarea de dovezi privitoare la apariţia şi evoluţia umanităţii mai ales în ultimii cinci mii de ani[1].

Conservarea culturii şi istoriei sociale de către etnologie şi antropologie se face şi pe fondul unei alte nedumeriri : nu cumva aceleaşi forţe care au produs schimbări cu mult timp în urmă sînt actuale şi astăzi ? Dacă da, atunci ele trebuie cunoscute, pentru că se pot reproduce în

1. D. Chirot, *Societăţi în schimbare*, Editura Athena, Bucureşti, 1996, p. 14.

proxima perioadă ; dacă nu, ele trebuie, de asemenea, cunoscute, pentru că lor le datorăm, în mare măsură, modul prezent de existenţă. Din ambele variante, rezultă ideea necesităţii conservării moştenirii culturale, evident, nu în sensul de păstrare silnică a unei scheme învechite de viaţă.

Realizarea efectivă a conservării culturale este efectuată de etnolog prin organizarea de cercetări de teren pentru a culege direct material etnografic informativ, prin intermediul muzeelor etnografice, prin realizarea unor filme sau reviste, cărţi de profil etc., care să definească imaginea ideal-tipică de altădată a unui popor. Pentru antropolog, misiunea de conservare este întrucîtva mai dificilă. El caută să surprindă moştenirea culturală a întregii omeniri, şirul de transmiteri, adaptări, înnoiri etc. făcînd apel la izvoare valabile pentru un număr mare de etnii sau chiar pentru întreaga specie umană. În viziunea acestuia, reuşitele sau eşecurile unui popor nu sînt numai ale lui, ci şi ale umanităţii în ansamblul ei.

4) **Stabilirea unor paradigme de cercetare a socialului**. Raţionamentul antropologului pare, la prima vedere, deosebit de simplu : oriunde există oameni, putem identifica şi o anumită schemă de viaţă ; deoarece natura umană este relativ identică în toate cazurile, schema de viaţă ar trebui să fie relativ aceeaşi. Totuşi, nu putem nega ceea ce este de domeniul evidenţei : între indivizi, între grupuri, deosebirile sînt suficient de numeroase şi de profunde pentru a putea spune că *specia umană nu este îndeajuns de unitară*.

Antropologul se opune acestei constatări şi propune, în schimb, o serie de argumente convingătoare :

a) Unitatea caracterială şi morfologică a speciei umane este indubitabilă abia atunci cînd o raportăm la trăsăturile altor specii de vieţuitoare.

b) Formele socio-culturale concrete diferă de la o zonă etnografică la alta, dar nu ies din sfera *cadrelor de existenţă socio-culturală*. Acestea au un caracter general şi deci se întîlnesc în felurite variante atît la populaţiile retardate (pigmei, boşimani, eschimoşi ş.a.), cît şi în lumea occidentală actuală. Totodată, aceste cadre constituie şi elementele paradigmei cu care antropologul abordează societatea. Ca atare, din problematica antropologiei nu pot lipsi analizele

asupra grupurilor umane, relaţiilor sociale, formelor de comunicare, modalităţilor de invocare a sacrului, tipurilor de educaţie, ordinii sociale, căilor de procurare a mijloacelor de subzistenţă etc.

La rîndul său, etnologul respectă aceste cadre generale ale existenţei socio-culturale, numai că le studiază în particularitatea înfăţişării lor la nivelul unui popor sau al unui număr redus de etnii.

5) **Respingerea rasismului şi stimularea ataşamentului individului faţă de apartenenţa etnică.**[1] Atunci cînd antropologul evidenţiază asemănările dintre popoare, indiferent de talia lor ori de performanţele pe care le obţin acestea, el nu face altceva decît să suprime dihotomiile de genul : rase superioare – rase inferioare, popoare civilizate – popoare primitive, culturi evoluate – culturi sălbatice etc. Finalmente, el demonstrează că decalajele dintre etnii nu ţin de natura acestora şi nu sînt nici urmări ale acţiunii diferenţiate conjunctural în raport cu cadrele generale ale existenţei socio-culturale.

Spre deosebire de antropolog, etnologul aduce argumente care îl fac pe individ să se identifice ca membru al unei etnii. Elementele de specificitate socio-culturală caracteristice grupului etnic de apartenenţă sînt generatoare de etnocentrism. Acesta se exprimă, în ultimă instanţă, prin preferinţa celui integrat într-un astfel de grup pentru limba, obiceiurile, datinile etc. etniei proprii şi, implicit, contracararea presiunilor asimilative venite din partea altor etnii. Mai mult, individul rezonează într-o profunzime specială cu cei din poporul său şi, în consecinţă, se simte solidar cu aceştia.

Problema utilităţii socio-culturale a etnologiei şi antropologiei ar trebui analizată mult mai pe larg şi ar putea fi localizată în numeroase alte situaţii : la nivelul raporturilor dintre etnia majoritară şi cea minoritară din cadrul unui stat, la nivelul relaţiilor din colectivele de muncă multietnice, în studierea migraţiilor, în cercetarea problemei xenocentrismului sau a coeficientului de inteligenţă al popoarelor ş.a. Pe ansamblu, credem că utilitatea acestor două ştiinţe în societatea contemporană este *coextensivă complicării modului funcţionării vieţii sociale şi creşterii nevoii de sociologie*.

---

1. Vezi şi G. Gellner, *Naţiuni şi naţionalism*, Editura Antet, Bucureşti, 1997.

IV. Un triumvirat în științele socio-umane. După cum arătam în paginile anterioare, mulți teoreticieni occidentali admit că etnologia nu este decît o parte a antropologiei. Mai mult, în unele medii intelectuale este folosită fie denumirea de antropologie, fie cea de etnologie pentru a indica aceeași problematică de studiu.

În spațiul cultural românesc, există buna orientare de a considera aceste două științe ca fiind de sine stătătoare, interpenetrabile și corelative. Prin urmare, putem găsi suficiente argumente care să evite transformarea uneia dintre ele în „servanta" celeilalte.

Întrucît etnologia și antropologia sînt valorizate în special de către sociologie, trebuie, în opinia noastră, să-i aplicăm și acesteia același set de *criterii de identificare* [1]. În general, aceste criterii sînt direcționate de condițiile epistemologice de validare a științelor:

a) în privința *obiectului de studiu*, antropologia cercetează cadrele universale ale socio-culturalității, fără discriminare, pornind de la cele mai mici triburi și pînă la marile metropole ale lumii. Etnologia, la rîndul ei, studiază aspectele socio-culturale locale (prin intermediul etnografiei), regionale, pînă la nivelul unui popor sau al unui grup de popoare. În schimb, sociologia are un obiect reprezentat de o societate concretă, clar delimitată, dar nu exclude analizele generalizante asupra societății în ansamblul ei;

b) după criteriul *metodelor întrebuințate*, aceste științe au următoarele opțiuni: antropologia recurge preponderent la metoda extrapolării, etnologia utilizează cu predilecție metoda comparativă și monografia (etnografică), iar sociologia dispune de un set de metode în care se detașează experimentul și observația;

c) din punctul de vedere al *nivelului caracterului nomotetic* sau al elaborării enunțurilor cu caracter de lege, antropologia este o știință ale cărei aserțiuni au caracter maxim de generalitate, etnologia reușește doar „generalități restrînse" (Lévi-Strauss) aferente sferei obiectului cercetat, iar sociologia din ultimele decenii își concentrează realizările conceptuale în „teorii cu rang mediu de generalizare" (Merton);

---

1. Vezi și G. Balandier, „Sociologie, etnologie, etnografie", în I. Aluaș și I. Drăgan (ed.), *Sociologie franceză contemporană*, Editura Politică, București, 1971, pp. 47-52.

d) din perspectiva *dimensiunii temporale* vizate de demersurile investigative, aceste ştiinţe se orientează, de asemenea, diferit: antropologia face abstracţie de intervalele temporale, apreciind că acoperă întreaga axă a duratelor, etnologia investighează aspectele socio-culturale ale trecutului şi prelungirile lor în societatea actuală, pentru ca sociologiei să-i fie specifice exclusiv fenomenele şi procesele sociale ale prezentului;
e) după *tipul de cunoaştere* realizat de aceste ştiinţe, există, inevitabil, deosebiri. Astfel, antropologia ajunge la o cunoaştere de tip speculativ, iar etnologia produce cunoaştere descriptivă şi explicativă. Spre deosebire de etnologie, sociologia adaugă şi profunzimile cunoaşterii de tip comprehensiv.

Urmărind valabilitatea acestor criterii în delimitarea ştiinţelor care alcătuiesc un adevărat *triumvirat* al investigării socio-umanului (am numit, evident, etnologia, antropologia şi sociologia), am omis un avertisment enunţat de Claude Lévi-Strauss, şi anume acela că „faptele sociale îşi corespund". Prin urmare, acelaşi fapt poate constitui obiect de cercetare specifică pentru fiecare dintre cele trei ştiinţe. Cineva nefamiliarizat cu ele s-ar putea afla în imposibilitatea de a le delimita corect sau, mai mult, ar putea să creadă că este vorba despre o singură ştiinţă de cercetare a societăţii.

Într-o manieră mai hîtră, dar nu lipsită de relevanţă, am putea încerca delimitarea acestor ştiinţe prin *viciile pe care ele le cultivă şi le reproduc de la o etapă la alta a evoluţiei lor*. Antropologia, de pildă, păcătuieşte prin hipergeneralizare, încurajare a xenocentrismului, aspiraţie cognitivă nefondată corespunzător etc., etnologia prin preferinţă pentru exotism, favorizare a etnocentrismului, acceptare a prejudecăţilor ca repere interpretative ş.a., iar sociologia prin imprecizie conceptuală, concesii faţă de unele presiuni ideologice, subiectivism al cercetătorilor...

Atît din rezultatele obţinute în urma aplicării criteriilor prezentate anterior, cît şi din compararea acestor categorii de vicii, rezultă o concluzie întărită de prestigiul lui J. Copans: „etnologia întîlneşte direct sociologia, ambele aplecîndu-se asupra unor realităţi identice"[1].

1. Vezi *infra*, capitolul 1, paragraful 6.

Mai simplu spus, orice aspect al socialului care poate fi investigat din punct de vedere sociologic îngăduie şi o abordare de tip etnologic. În ce priveşte antropologia, ea se lasă dominată de capcanele filosofării, se îndepărtează de concret şi, implicit, de sociologie şi etnologie, punînd în pericol autoritatea „triumviratului" (etnologie-antropologie-sociologie) din ştiinţele socio-umane.

V. Despre soarta cărţilor. Citeam undeva că este bine să lecturăm orice fel de publicaţii, indiferent dacă este vorba de un ziar, o broşură, un roman sau un tratat ştiinţific. Un astfel de îndemn s-ar justifica prin faptul că autorul rîndurilor a dorit să comunice un anumit mesaj şi, în acest sens, a realizat un efort intelectual special. Totuşi, multitudinea preocupărilor oamenilor şi insuficienţa timpului au făcut ca lecturile noastre să fie mult mai selective, critice şi grăbite în a găsi diferite categorii de răspunsuri la problemele care ne frămîntă.

Pentru cititorul pasionat de etnologie şi antropologie, această carte este provocatoare, densă şi, mai ales, include informaţii care nu se găsesc cu uşurinţă în alte surse, la noi. Altfel spus, cartea lui J. Copans oferă variante de răspuns la întrebări pe care ni le-am pus mai de demult şi, totodată, ne incită şi ne conduce la noi interogaţii. Aşa trebuie să fie o carte pentru a nu ajunge la „cimitire de cărţi"[1].

Capitalul cultural al cititorilor români are şansa de a deveni mai consistent prin apropierea simbolică a acestei cărţi. Fără a deveni patetici, conchidem că avem de-a face cu o carte de mică întindere, dar care poate fi un liant de mare valoare în „zidul de cărţi"[2] cu care ne protejăm de necunoscutele vieţii sociale.

Dumitru Stan
iunie 1999

1. M. Dogan, R. Pahre, *Noile ştiinţe sociale. Interpenetrarea ştiinţelor*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1993, p. 53.
2. A. Moles, *Sociodinamica culturii*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1974.

INTRODUCERE: UN PROIECT ORIGINAL

„Cercetarea de teren reprezintă pentru antropologie ceea ce sîngele martirilor reprezintă pentru biserică."

C.G. Seligman

De ce etnologia şi antropologia? De ce există mai multe discipline, aparent distincte, pentru a studia şi explica viaţa bărbaţilor şi femeilor în societate? Este de înţeles că viaţa generaţiilor decedate cere metode de cercetare şi o stare de spirit deosebită: istoria. Se înţelege, de asemenea, că relaţiile care se stabilesc cu spaţiul şi cu mediul – atît naturale, cît şi umane, variate într-atît, încît este mai potrivit să utilizăm pluralul („spaţii, respectiv „medii") – fac obiectul unei alte preocupări ştiinţifice: geografia; sau că limbile şi limbajul au făcut să apară lingvistica; sau că fenomenele simultan biologice şi sociale ale speciei umane au stat la baza constituirii unei discipline autonome, demografia. În fine, faptul că psihologia şi disciplinele sale conexe – precum psihanaliza – există nu ar trebui să ne surprindă peste măsură.

Dar de ce să separăm etnologia de sociologie pînă la punctul în care una o caricaturizează cu prea multă uşurinţă pe cealaltă, imitîndu-i totodată fără ruşine unele tehnici, metode, idei? Astăzi, înseşi obiectele de cercetare sînt acelea care, la o primă privire, par identice sau echivalente. Totuşi, simetria dintre cele două ansambluri disciplinare poate fi discutată, pentru că evoluţiile lor istorice au scos în evidenţă diferenţe care au fost considerate multă vreme a fi de natură, chiar dacă astăzi ele nu par a fi decît de grad. Istoria ştiinţelor, care construieşte sau justifică o tradiţie, poate fi însă revăzută şi

corectată. Aceia care, prin anii 1960-1970, blamau antropologia prezentînd-o ca fiică a colonialismului sau a imperialismului denunţau astfel concordanţa deplină dintre proiectul civilizator al occidentului şi mijloacele folosite, inclusiv cele etnologice, pentru a-l consolida. Dar nu ar fi, oare, posibil să punem în lumină, în aceeaşi manieră schematică, rădăcinile „capitaliste" ale sociologiei care studiază, de exemplu, organizarea muncii industriale ori logicile implicite ale învăţării şcolare?

Diferenţa socială şi alteritatea culturală există ca atare şi pot justifica demersuri cognitive adaptate şi specifice. Problema nu se află aici. Ea constă mai curînd în a şti dacă diferenţa pe baza căreia s-a constituit etnologia era cea mai bună, iar în ultimii ani reflecţiile pe această temă sînt numeroase. Altfel spus, perspectiva calificată global drept evoluţionistă îl categorizase pe Celălalt drept Primitiv. Or, în stadiul actual, ne dăm seama că Primitivul nu a existat niciodată, nici în secolul al XVIII-lea, nici în al XIX-lea, şi cu atît mai puţin în secolul XX. Primitivul este, după cum ne explică Adam Kuper (1988), o invenţie, o invenţie veche acreditată prin teorii şi exemple. Dar astăzi, conchide Marc Augé (1994a, pp. 188-190), exotismul a murit. Celălalt sînt eu însumi, pe de o parte pentru că, la rîndul lor, Ceilalţi au dreptul să-şi exprime opinia şi, pe de altă parte, pentru că universul social contemporan a suprimat în noi, pînă la nivelul cel mai profund, referinţele identitare capabile să „comande" diferenţele majore legate de civilizaţie, cultură, gen, persoană. Rămîne însă de văzut dacă acest nou mod de a concepe diferenţa este conjunctural sau are un fundament epistemologic definitiv, dacă ei provine din evoluţia lumii cu care se confruntă ştiinţele sociale sau dintr-o critică internă, dintr-o libertate speculativă a etnologilor. În orice caz, etnologia şi antropologia nu mai sînt ceea ce erau odată, iar aprofundarea reflecţiei asupra istoriei şi funcţionării lor demonstrează că ele nu au fost – poate niciodată – ceea ce afirmau că sînt. Cel mai frumos mit al cercetării etnologice este – cu siguranţă – etnologia însăşi!

Iată de ce această lucrare conţine implicit două părţi. Cea dintîi (capitolele 1 şi 2) încearcă să definească demersul de ansamblu al disciplinelor, făcînd apel la logicile istorice şi intelectuale care au dus la apariţia şi la evoluţia lor. Cea de-a doua (capitolele 3, 4 şi 5) are mai curînd un caracter panoramic şi evocă marile domenii de ieri şi de azi. Această parte este uneori mai sistematică, alteori numai aluzivă. Pot fi identificate aici şi unele lacune, în ciuda încercărilor noastre de a include, pe cît posibil, noile tematici. Nu este de dorit ca un manual introductiv să fie redus la un comentariu bibliografic, dar trebuie să recunoaştem că intenţia noastră este contradictorie: a prezenta achiziţiile unei tradiţii ştiinţifice, semnalînd totodată rupturile şi consecinţele acestor repuneri în cauză. Întrucît etnologia şi antropologia au cunoscut transformări profunde de-a lungul unui secol, ne putem aştepta ca inovatorii de astăzi să fie fondatorii (noi) de mîine.

În cazul de faţă, ultimul „strigăt" al cercetării se referă (cel puţin în opinia mea) la identitatea antropologică. Să enumerăm cîteva exemple la întîmplare. Identitatea culturală a unei prostituate senegaleze, viaţa unui birou britanic de asistenţă socială, cultura majoretelor, comerţul cu obiecte de artă primitivă, familiile Soninke (de origine senegaleză) din regiunea pariziană, viaţa sexuală a cercetătorilor de teren, vînătoarea de lupi, gîndirea kikuyu (din Kenya) a mişcării anticoloniale Mau-Mau, servitutea paternalistă în Amazonia, intelectualitatea ţăranilor din Tanzania, limbajul scris şi oral la elevii din Mali etc. sînt tot atîtea „noutăţi" în domeniul etnologiei şi antropologiei[1].

Să rezumăm. Definirea acestor două discipline este variabilă, datorită varietăţii istorice şi geografice a experienţelor şi tradiţiilor naţionale. Textul încadrat de mai jos vine cu precizări în acest sens.

1. Toate aceste teme au făcut obiectul cîte unei publicaţii în cursul ultimilor cinci ani.

Etnografie – Etnologie – Antropologie
Încercare de definire

În pofida unui întreg secol de istorie, diversitatea tradiţiilor naţionale, a programelor tematice, a opţiunilor teoretice rămîne suficient de pregnantă şi de dinamică pentru a „devia” orice tentativă de formulare a unei definiţii minimale recunoscute la scară internaţională. Vom adopta aici o perspectivă care reiese din experienţa franceză, pentru a justifica utilizarea curentă a mai multor termeni, mai mult sau mai puţin sinonimi în aparenţă.

Antropologie

Este termenul cel mai general şi mai cuprinzător, care reflectă complexitatea obiectelor posibile ale oricărei ştiinţe a omului. Construit pe baza termenului latin *anthropologia*, care provine, la rîndul său, din grecescul *anthropologos* (*anthropos* : fiinţă umană), această disciplină evoca în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea o perspectivă alegorică sau un studiu al sufletului şi al trupului. Dar termenul nu se regăseşte în dicţionarul lui Furetière (1690). La sfîrşitul secolului al XVIII-lea, „antropologie” capătă mai multe sensuri. Identificăm mai întîi perspectiva naturalistă : astfel, în *Enciclopedia* sa din 1751, Diderot califică anatomia drept antropologie, iar germanul F. Blumenbach o defineşte în 1795 ca ştiinţă naturală. De altfel, în Franţa, pînă la mijlocul secolului XX, ea va dobîndi şi îşi va păstra tocmai acest sens de antropologie fizică.

Celălalt sens, mai sintetic (şi care include o etnologie), i se datorează teologului elveţian A.C. de Chavannes care, în 1788, publica o *Antropologie sau ştiinţa generală a Omului*. În acelaşi an, filosoful german I. Kant îşi intitula ultima lucrare *Antropologia din punct de vedere pragmatic*. Membrii Societăţii de observatori ai Omului (*Société des observateurs de l'Homme*, 1799-1804) folosesc termenul în această perspectivă, dar unii dintre ei îi

atribuie un sens restrîns (anatomie, ştiinţă medicală). În lumea anglo-saxonă, termenul antropologie va acoperi toate disciplinele care explorează trecutul şi prezentul evoluţiei omului: ştiinţele naturale, arheologice, lingvistice şi etnologice. Abia la sfîrşitul secolului al XIX-lea termenul capătă un sens mai precis, atunci cînd îi sînt asociate calificativele *social*, în Marea Britanie, şi *cultural*, în Statele Unite. Trebuie, aşadar, să fim atenţi la sensul cu care este utilizat termenul englez *anthropology*, care poate desemna atît ansamblul ştiinţelor umane, naturale şi istorice, cît şi o disciplină socială sau culturală mai mult sau mai puţin apropiată de etnologie.

Sub influenţa sejurului petrecut în Statele Unite în timpul ultimului război mondial, Claude Lévi-Strauss va relua, în 1950, termenul antropologie, atribuindu-i sensul de **ştiinţă socială şi culturală generală a omului**. Mai mult, el îi va asocia calificativul **structurală** pentru a scoate în relief specificul orientării sale teoretice. În aceeaşi perioadă, studiul schimbării sociale şi culturale îl va determina pe G. Balandier să prefere mai întîi termenul sociologie, iar apoi pe acela de antropologie, în locul termenului etnologie. Începînd din anii 1960, în Franţa, datorită acestei perspective mai globale, termenul „antropologie" l-a înlocuit parţial pe acela de etnologie. Totuşi, ambii termeni continuă să fie folosiţi în funcţie de instituţii, de împrejurări ori de orientarea metodologică. Ei pot fi utilizaţi ca sinonime, chiar dacă astăzi termenul antropologie pare mai răspîndit.

Etnografie şi etnologie

Construiţi pe baza unei rădăcini comune (în limba greacă, *ethnos*: grup, popor), aceşti doi termeni apar la sfîrşitul secolului al XVIII-lea – începutul secolului al XIX-lea. Iniţial, etnografia se referă la clasificarea limbilor, în timp ce *etnologia* are un sens mai raseologic, vizînd clasificarea popoarelor şi a raselor. Încă din 1772, germanul A.L. Schlüzer foloseşte adjectivul *etnografic* în a sa *Prezentare a unei istorii universale*. Bibliografia elaborată

de G.H. Stuck în 1784 conţine o rubrică despre moravuri „şi alte curiozităţi etnografice". Dar abia mai tîrziu, după publicarea – în 1824 – de către A. Balbi a unui *Atlas etnografic al globului*, termenul se răspîndeşte şi capătă sensul lui actual de **descriere a faptelor**. În ceea ce priveşte termenul *etnologie*, el este propus tot de elveţianul A.C. de Chavannes, în *Antropologia* sa din 1788. Etnologia este, într-o primă accepţiune, **ştiinţa care reconstituie istoria popoarelor** şi tocmai acest aspect speculativ va face ca, în limba engleză, folosirea termenului să piardă teren în faţa aceluia de *antropologie*.

În Franţa, în schimb, termenul „etnologie" dobîndeşte un sens restrîns, specializat, desemnînd o ştiinţă socială deosebită de sociologie. Fondarea, în 1926, a Institutului de etnologie confirmă această definiţie comparativă şi generalizatoare. Etnologia utilizează materialele etnografiei, dar conservă o perspectivă adesea statică şi descriptivă. Uneori, ea poate avea tendinţa de a neutraliza dinamica temporală care traversează o societate sau o cultură. Ea poate avea ca obiect propria noastră societate : Ministerul Culturii a utilizat termenul pentru a denumi Comisia Patrimoniului etnologic, înfiinţată în 1980.

Trecerea de la etnografie la etnologie şi apoi la antropologie dezvăluie atît o ajustare aparent tehnică şi chiar teoretică, cît şi un proces de generalizare şi comparare din ce în ce mai amplu. Această evoluţie ne conduce de la descrierea aşa-zis obiectivă şi neutră a unei populaţii la o reflecţie mai sistematică şi comparativă, iar apoi la o meditaţie abstractă şi universală asupra devenirii culturilor. Totuşi, această schemă este mai curînd logică decît istorică, iar autonomia fiecărei discipline în parte a fost întotdeauna relativă. Tradiţiile ştiinţifice naţionale deviază în mod necesar linia progresivă, iar ansamblul acestor trei abordări constituie, în ultimă analiză, una şi aceeaşi disciplină.

O dinamică istorică

Etnologia, dar mai ales antropologia, în accepţiunea ei totalizatoare, răspund atît unor preocupări specifice, cît şi unor probleme ştiinţifice universale, care ar putea fi rezumate în următoarele patru propoziţii :

- Ele constituie forma cea mai paradoxală a invenţiei moderne a ştiinţelor sociale, întrucît caută să explice o diferenţă, privilegiindu-l prin aceasta pe Celălalt, iar nu cercetîndu-se pe sine.
- Această diferenţă s-ar înscrie în însăşi evoluţia culturilor şi a societăţilor omeneşti.
- Totuşi, această diferenţă nu este o esenţă, ci o istorie. Iată de ce obiectul cunoaşte atît de multe definiţii de la apariţia disciplinei : primitivi, culturi, tradiţii, etnii, societăţi complexe. Această istorie este aceea a unei relaţii, a unei metode – observaţia participativă (a se vedea textul încadrat de la pagina 41) – care vine să simbolizeze natura însăşi a disciplinei : un du-te-vino între două sau mai multe lumi.

Participînd la însăşi schimbarea societăţilor şi a culturilor, etnologia şi antropologia certifică, probează şi traduc. Diferenţa este elaborată în textul pe care cercetătorul îl redactează în propria sa limbă. Discordanţa dintre prezentul etnografic care, de cele mai multe ori, nu este decît o formă reconstituită a unui trecut recent şi prezent, studiat mai ales de sociolog, dar reînsuşit sau recîştigat din ce în ce mai mult de etnolog, este pe cale să dispară. Astăzi, aspectul local şi cel global se întrepătrund pretutindeni. De aceea, putem afirma cu toată seriozitatea că, pentru moment, aceste două discipline sînt cel mai bine plasate pentru a exprima în acelaşi timp dezordinea lucrurilor şi ordinea reprezentărilor lor.

Etnologia, şi în special metodele ei, constituie obiectul unor imitaţii sau al unor împrumuturi din ce în ce mai numeroase în istorie, geografie, ştiinţe ale educaţiei, sociologie. Adesea, aceste

lecturi mai curînd utilitariste pierd din vedere reînnoirile şi reinterogările care se adaugă inevitabil preocupărilor originare ale disciplinei. Forţa şi succesul modelului filosofic şi analitic dezvoltat de către abordarea structurală a lui Claude Lévi-Strauss (antropologul cu cea mai mare reputaţie internaţională între anii 1960 şi 1980) reprezintă, probabil, exemplul cel mai elocvent.

*

Le mulţumesc lui Bertrand Masquelier şi lui Michelle Copans pentru lectura atentă.

Capitolul 1

MESERIA DE ANTROPOLOG

Încă de la originile sale – îndepărtate şi filosofice –, etnologia a fost continuu asociată unor trăiri generate de schimbarea mediului de viaţă [*dépaysement*], unei experienţe personale, unei interogaţii morale cu privire la identitatea celuilalt, într-un cuvînt, unei forme de eroism romantic şi solitar. Chiar şi astăzi, cînd o serie întreagă de cercetări sînt consacrate unor „terenuri" franceze sau europeane, această imagine continuă să existe şi să prospere, ca şi cînd nu ar exista nici o legătură între o activitate profesională care a fost, cu timpul, pe deplin instituţionalizată şi o imagine a cărei esenţă mitică, chiar mistificatoare este din ce în ce mai accentuată. Pentru a face etnologie, este necesar să realizăm o anumită serie de activităţi şi într-un anumit fel: ceea ce înseamnă că excursia jurnalistică, interesul pentru culturi ale oralităţii sau ale tradiţiei, aşa-zisa anchetă calitativă sau atenţia orientată către culturile străine (inclusiv către populaţiile imigrate) nu constituie defel trăsături definitorii ale acestei discipline, nici la nivelul proiectului şi nici la nivelul metodei, ori al obiectului său.

Ce găsim în „cutia neagră" a etnologiei?

Pentru început, să observăm că există o serie de *opere* care pot fi clasificate în trei categorii. Identificăm mai întîi **obiectele** aduse din călătoriile efectuate în spaţiul altor culturi; obiecte materiale care sînt colecţionate, clasate şi expuse în muzee mai mult sau mai puţin specializate. Există apoi, şi mai ales, **texte**: aceste texte, avînd obiectivele şi modalităţile de scriere cele mai variate, provin dintr-un patrimoniu internaţional. Lucrarea (sau articolul) de etnologie este

direct accesibilă într-o limbă anume şi continuăm să fim, ca şi în celelalte ştiinţe sociale, tributari tradiţiilor ştiinţifice naţionale multiple şi inevitabile. În fine, etnologie înseamnă, de asemenea, **imagini** : fotografii, filme şi, mai recent, video. Aceste imagini nu sînt utilizate doar în scopuri de ilustrare, de documentare sau de verificare, ci se constituie din ce în ce mai mult într-un mijloc ştiinţific de analiză şi explicare. Acest inventar este, într-o oarecare măsură, unul al produselor cercetării.

Prin intermediul operelor, putem să surprindem cu mai multă precizie organizarea internă a proiectului etnologic. Schematic, acesta din urmă vizează trei probleme :

- obiectele sociale şi culturale pe care acest proiect le delimitează şi le reconstruieşte (ceea ce etnologia vrea să ne facă cunoscut şi să ne descrie) ;
- ancheta pe teren (de lungă durată), care rămîne modalitatea cea mai totalizatoare – şi cea mai angajată din punct de vedere personal – de producere a cunoştinţelor ;
- ideile şi teoriile care nu numai că explică realul, ci justifică însăşi raţiunea de a fi a unei discipline autonome.

Totuşi, o astfel de prezentare nu epuizează dinamica reală a etnologiei, care se prezintă de cele mai multe ori ca un ansamblu de decupaje şi de specializări, atît tematice, cît şi geografice, ansamblu care rămîne amplu determinat de dialectica tradiţiilor ştiinţifice naţionale şi de evoluţiile sociopolitice mondiale.

1. Despre opere

Încă de la primele călătorii transoceanice efectuate în epoca Renaşterii, marinarii, misionarii şi comercianţii aduc obiecte de uz cotidian sau ceremonial, care se constituie în mărturii ale artelor decorative sau artizanale şi ale stilurilor de viaţă sau obiceiurilor exotice. Cea mai veche piesă din Muzeul Omului din Paris este un mantou din pene produs de indienii Tupinamba şi adus de către cosmograful Thevet pentru regele François I. Începînd de acum, colecţiile sau micile muzee de curiozităţi se înmulţesc. Dar muzeele propriu-zise, aşa cum le înţelegem astăzi, apar abia în secolul al XIX-lea. Spiritul evoluţionist al epocii, precum şi contextul colonial, explică sistematizarea prezentării, dar şi a colectării. Cultura se explică mai întîi prin produsele sale, prin materialitatea sa: obiectele actuale permit, la fel ca vestigiile arheologice, reconstituirea originilor umanităţii, compararea tehnicilor şi a semnificaţiei obiectelor, clasarea de la distanţă, pornind de la eşantioane, a societăţilor şi a culturilor. Unii nu ezită să propună chiar expoziţii vii la care sînt aduse (în mod organizat) „specimene” umane. Circurile şi expoziţiile coloniale vor importa „sălbatici” pînă în anii ’30. Artele primitive, ca mijloc de critică şi de distanţare de convenţiile occidentale, reprezintă unul dintre exemplele celebre ale valorizării exotice a acestor obiecte (Picasso descoperă arta „neagră” în 1907).

Muzeelor de etnografie generală, de istorie naturală, ori de preistorie li se adaugă muzeele – mai specializate – de etnologie regională care iau locul colecţiilor folclorice. Începînd cu anul 1937, se va vorbi despre arte şi tradiţii populare. Astăzi, aceste muzee, organizate adesea în aer liber, cunosc un oarecare succes în Europa (primul exemplu îl constituie Nordiska Museet din Stockholm, care datează din 1873): ele au primit denumirea de ecomuzee, extinzîndu-şi totodată obiectul la realităţile urbane şi industriale ale secolului XX.

Etnologia se constituie ca ştiinţă socială autonomă la sfîrşitul secolului al XIX-lea, dar numeroase lucrări publicate înainte de această dată au fost catalogate drept documente etnografice, reflecţii metodologice ori chiar elaborări teoretice. Şi astăzi încă, numeroase texte constituie în jurul lucrării sau articolului ştiinţific o periferie literară, sentimentală, de confirmare, pe care ar fi greşit să o excludem *a priori* din inventarul nostru[1].

De aproximativ zece ani, sub imboldul cercetătorilor americani influenţaţi de filosofii francezi ai postmodernismului şi ai deconstructivismului (în special R. Barthes, J. Derrida şi J.-F. Lyotard), critica şi relectura textului antropologic sînt la ordinea zilei. Adevărul [*l'évidence*] scrierii etnologice nu mai este acceptat ca atare. Sigur că prejudecăţile coloniale au fost criticate de multă vreme, după cum de multă vreme au fost puse în evidenţă dorinţele şi transferurile de natură psihanalitică dinspre etnolog către terenul său, către „oamenii săi", către obiectul său (a se vedea Michel Leiris ori Roger Bastide). Dar astăzi evaluarea critică vizează atît realitatea intrinsec socială a oricărei relaţii de anchetă, cît şi conţinutul cultural al tradiţiilor etnologice legate de o populaţie sau alta. Vocabularul limbajului ştiinţific modifică semnificaţia Celuilalt, după cum scrisul modifică pentru totdeauna existenţa şi prezenţa orale ale culturilor etnografiate.

Iată de ce patrimoniul livresc al acestei discipline nu seamănă cu nici un altul : pe de o parte, el poartă amprenta unei istoricităţi şi a unei situaţii sociale date, după modelul operelor sociologiei şi al tuturor ştiinţelor sociale ; pe de altă parte – şi mai ales –, el exprimă reinventarea unei sociabilităţi specifice (relaţia intimă pe care o presupune ancheta de teren) şi a unui dialog al culturilor, reinterpretat prin raţionamente sofisticate în planul ideilor abstracte ale unei teorii. De fapt, cine vorbeşte în textul etnologic ? Observatorul, inter-

1. Putem cita *Vendredi ou les limbes du Pacifique* de Michel Tournier, romanele poliţiste ale lui Arthur Upfield (10/18), al căror erou este un aborigen din Australia, ori acelea ale lui Tony Hillerman, cu cei doi detectivi indieni navajo din Statele Unite (Rivages).

locutorii săi locali, cultura pe care o „reprezintă” ei sau, mai prozaic, fantasmele ştiinţifice, ideologice şi, de ce nu, personale ale etnologului care a trăit timp de mai multe luni (sau ani) în mijlocul acestei culturi? Mai pe scurt, textul este în acelaşi timp şi sursă, şi mărturie, şi traducere, dar şi sinteză sau popularizare, adică sărăcire. Astăzi, cercul s-a închis, deoarece, în numeroase locuri, lucrarea etnologică le permite specialiştilor autohtoni ai tradiţiei să se întoarcă la surse. Mărturia unei epoci contribuie, în mod paradoxal, la reinventarea tradiţiei pentru noi cercetători.

Imaginea – fixă, apoi în mişcare – constituie cel de-al treilea element al corpus-ului etnologiei. Cu mult înaintea inventării fotografiei sau a cinematografului, desenul şi pictura – realizate după un original sau ca ilustraţii la povestirile de călătorie –, oferă o traducere vizuală a alterităţii exotice, precum şi a mediului său, a culorii sale. Aceste imagini constituie astăzi un important document istoric (şi, evident, estetic), dar la fel de problematizat ca şi scrierile sau obiectele, pentru că interpretarea vizuală – precum, mai tîrziu, montajul de film – trimite *a priori* la o reprezentare culturală prea puţin etnologică. De fapt, astăzi, cinematograful etnologic trebuie să refuze senzaţionalul şi să reproducă într-o manieră proprie principiile anchetei şi ale explicaţiei etnologice. Astăzi, imaginea invadează percepţia noastră asupra universurilor apropiate sau îndepărtate, dar trebuie să privim, să utilizăm şi să producem imagini etnologice, atenţi să nu cădem în capcana voyeurismului, a jurnalismului de mare reportaj sau a iluziei realului. Cel mai bun antidot împotriva imaginii îl reprezintă nu cuvintele, ci, probabil, alte imagini, dar imagini pentru care s-ar explicita ansamblul condiţiilor de producere.

2. Obiectele ştiinţifice

Realităţile sociale şi culturale ale populaţiilor îndepărtate se transformă, aşadar, pe măsură ce sînt contactate, frecventate şi observate, în tot atîtea figuri istorice sau ideologice (omul primitiv, vînătorul-culegător, ţăranul ş.a.), devenind în cele din urmă obiecte ştiinţifice care permit explicarea modului de funcţionare a societăţilor. Poate fi vorba despre o relaţie matrimonială (căsătoria preferenţială între verii încrucişaţi), despre un instrument şi despre modul său de utilizare (plugul de lemn şi agricultura itinerantă), o formă politică (*la chefferie*[1] sau regalitatea sacră), un sistem ritual (totemismul). Trăirea empirică ia astfel forme abstracte, a căror ordonare şi dispunere schiţează imaginea reală a disciplinei. De aceea, în etnologie este imposibilă disocierea fondului de formă, a conţinutului de conţinător. Mişcarea de descoperire şi de identificare a reflectat întotdeauna spiritul intelectual al epocii şi, de aceea, **monografia**, un fel de inventar-clasificare al caracteristicilor fundamentale ale unei societăţi, rămîne instrumentul privilegiat de obiectivare a realităţii etnologice.

Monografia se vrea totalizantă şi exhaustivă. Ea prezintă, de fapt, o enumerare cvasisistematică a unei serii de subansambluri a căror dispunere ierarhică este aproape imuabilă. Mediul natural şi geografic precede habitatul şi modurile de subzistenţă (precum şi tehnologiile) ; organizarea socială (în special rudenia) constituie fundamentul sistemelor politice şi, eventual, economice. În fine, religia şi credinţele (vrăjitoria, magia, tămăduirile), formele de expresie culturală şi estetică formează suprastructura. Acest mecanism compartimentat este relativ static : istoria şi schimbarea nu reprezintă altceva decît o rubrică printre altele. Formalizarea monografiilor merge chiar pînă

1. *Chefferie* = în special în Africa, teritoriu aflat sub autoritatea unui şef tradiţional, puterea exercitată de acesta din urmă (n.t.).

la pierderea oricărui interes pentru comparaţie. În cel mai bun caz, cercetătorii vor produce lucrări colective şi tematice care vor singulariza fiecare populaţie ca tipică[1]. Acest decupaj *a priori* derivă, în mod evident, dintr-o anume viziune etnocentrică ce se consideră capabilă să survoleze ansamblul unei alte societăţi şi să o rezume, astfel, cu uşurinţă.

Dar acumularea de fapte se poate asocia cu explicaţii diferite sau chiar contradictorii : evoluţionismul, difuzionismul, funcţionalismul, culturalismul şi chiar marxismul au cunoscut, fiecare, o utilizare monografică. Şi cum expunerea trimite atît la metodele de colectare a datelor, cît şi la teoriile explicative, cititorul obişnuit cade şi astăzi în capcana aparentei eficacităţi a acestui gen literar, căci tocmai despre aceasta este vorba. Există, de altfel, mai multe sub-genuri. Modelului generalist, care prezintă arta de a trăi a unei populaţii anume – indiferent că este numită trib (sau, în ultimii 25 de ani, etnie), cultură ori mod de producţie –, i se adaugă în special modelul vîrstelor (mai curînd culturalist sau folclorist) care, prin acest procedeu evolutiv (de la naştere pînă la moarte), reconstituie diversitatea activităţilor cărora trebuie să li se consacre, în mod „natural", orice individ (de sex masculin sau feminin).

Monografia etnologică ajunge să prezinte o situaţie paradoxală, suprapunînd unei descrieri etnologice dintre cele mai detaliate – plictisitoare chiar – o generalizare de la sine-înţeleasă, care extinde la un popor întreg (de zeci de mii sau chiar de milioane de indivizi) concluziile trase din observarea unei comunităţi adesea foarte restrînse din punct de vedere demografic. Acest procedeu, atît explicativ cît şi retoric, permite codificarea unui mod de a face cum este tradiţia. Specificul local (un sat, o tabără, o ceată de nomazi), particularităţile de reacţie (idiosincrasii) ale unui sub-grup anume

---

1. Cităm din domeniul africanist pe A.R. Radcliffe-Brown şi D. Forde (ed.), *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, Paris, PUF, 1953 şi pe E.E. Evans-Pritchard şi M. Fortes (ed.), *Systèmes politiques africains*, Paris, PUF, 1964.

devin dintr-o dată semnul unei identităţi culturale, numele unui popor trecut în marele registru al tipurilor de societăţi. Dogonii[1], nuerii[2], yanomamii[3], irochezii[4], papuaşii[5], shanii[6], kachinii[7] şi trobriandezii au devenit, astfel – graţie vizitei întîmplătoare a unui etnolog alb – simbolurile diversităţii umane. Astăzi dogonii taxează turiştii, nuerii pier în războiul din Sudanul de Sud, iar yanomamii sînt victimele căutătorilor de aur ; în ceea ce îi priveşte pe trobriandezi, ei au devenit celebri datorită interpretării pe care au dat-o jocului de cricket ! Dar, la parada hiturilor monografice, aceste populaţii nu vor înceta să trăiască eternitatea prezentului etnografic, indiferent dacă acesta debutează în 1915, în 1930 ori în 1960 – date ale primelor anchete consacrate populaţiilor amintite.

Prin urmare, este imposibil să prezentăm la modul neutru obiectele disciplinei, deoarece – cel puţin în ceea ce priveşte operele trecutului – ar trebui să le scoatem din învelişul formal care le-a conferit o existenţă ştiinţifică. Obiectele etnologiei nu sînt date ca atare, înaintea cercetării. Fără să intrăm aici în toate analizele care vor urma, trebuie să înţelegem bine caracterul în acelaşi timp istoric şi conjunctural al obiectelor etnologice. Istoric, pentru că şi societăţile studiate şi acelea care le studiază sînt supuse evoluţiilor temporale ; conjunctural, pentru că întîlnirea dintre etnologie şi „etnologizaţi" schiţează o societate temporară, aleatorie, pe care nici o experienţă nu o poate reproduce întocmai. În acest caz, orice inventar devine

1. Populaţie neagră din Mali (n.t.).
2. Populaţie din Sudan, stabilită în zona Nilului (n.t.).
3. Populaţie identificată în America de Sud (Brazilia, Venezuela) (n.t.).
4. Nume dat de francezi indienilor stabiliţi în valea Saint-Laurent şi pe malul lacurilor Érié, Ontario şi Huron (n.t.).
5. Populaţie neagră din Noua Guinee (n.t.).
6. Grup etnic din estul Birmaniei, aparţinînd grupului thai localizat pe platoul Chan, vastă enclavă între China şi Thailanda (n.t.).
7. Popor de origine tibeto-birmaneză din nord-estul Birmaniei şi din regiunile învecinate Chinei (Yun-nan) şi Indiei (Assam), estimat la 450000 de indivizi (n.t.).

arbitrar şi conţine un model de inteligibilitate a cărui explicaţie se află în metodele, teoriile, politicile ştiinţifice, ori în competenţele profesionale şi personale ale observatorului, iar nu în obiectele preexistente cercetării.

Nu există obiect ştiinţific standard, întrucît cultura, cu totalizarea sa nedefinită şi permanentă, istoria vieţii, cu caracterul său unic, precum şi ansamblurile inedite de simboluri ale schimbării definesc grade contrastante ale uneia şi aceleiaşi realităţi. Interacţiunea socială dintre etnolog şi „producătorii" sau „actorii" obiectelor ştiinţifice, mutaţiile considerabile ale contextelor acestei interacţiuni nu produc un relativism cultural definitiv (Noi, Ceilalţi), ci un gen de relativism sociologic şi istoric. Cum i-am putea asimila, de exemplu, pe yanomamii antropologului american N. Chagnon cu aceia ai etnologului francez J. Lizot? Nu există o ordine etnologică absolută a societăţilor şi a culturilor (de exemplu: primitivi şi civilizaţi, societăţi organizate în linii de rudenie, societăţi organizate în clase etc.), deoarece această ordine a prezentului este rezultatul unei istorii multiple care, la rîndul ei, va deveni trecut pentru etnologii următori. Originalitatea obiectelor, ca şi aceea a anchetei, nu trebuie să mascheze caracterul tranzitoriu şi delimitarea precisă în timp ale întîlnirii şi ale relaţiei lor.

3. Anchetele

Pentru marea majoritate a etnologilor, precum şi pentru ansamblul cercetătorilor din domeniul ştiinţelor sociale (ca şi pentru marele public), etnologia este, mai presus de toate, o experienţă personală a societăţii studiate. Etnologia înseamnă „a face teren", cum se spune familiar, chiar dacă astăzi acest termen este compromis. Cine spune „teren" evocă în acelaşi timp o populaţie şi un etnolog, mai ales că acesta din urmă recurge uneori la limbajul unui proprietar privat, vorbind despre terenul „său", tribul „său" etc. Este de ajuns să

evocăm dogonii, trobriandezii, nuerii, ori indienii kwakiutl[1] pentru ca numele lui Marcel Griaule, Bronislaw Malinowski, Edward E. Evans-Pritchard ori Franz Boas să ne vină imediat în minte. Uneori, etnologii revin pe un teren deja explorat[2], dar asemenea cazuri sînt relativ rare. Experienţa cea mai recentă vizează etnologia propriei societăţi *ethnologie de soi*, Marc Augé propunînd cîteva exemple în acest sens. În ceea ce îi priveşte pe postmodernişti, ei se mulţumesc cu textul şi cu ancheta intertextuală. Pe scurt, romantismul exploratorilor a fost urmat de profesionalismul specialiştilor în metodologie. Dar, în toate cazurile, etnologul şi antropologul sînt motivaţi de **căutarea alterităţii şi a formelor sale identitare**. Terenurile se modifică, iar privirile se pot moderniza sau actualiza, dar **ancheta** – fie ea de mîna întîi, ori livrescă – este aceea care construieşte diferenţa.

Din momentul în care meseria de antropolog se defineşte nu doar ca cercetare teoretică a unui obiect particular, ci şi ca practică de anchetă, interesul faţă de metodă (de culegere [a datelor], de comparare, de punere în evidenţă a faptelor) devine primordial. De altfel, ea se dezvoltă implicit ca un amestec între anchetă şi metodă. Spre deosebire de unele dintre celelalte ştiinţe sociale, în care cercetătorul lucrează cu documente de mîna a doua, alcătuite de alţii şi în scopuri străine cercetării (cadastru, statistici şcolare, acte notariale), în antropologie, principalele materiale sînt construite, colectate şi reunite de către cercetătorul însuşi. Obligaţia de a constitui propriul fond documentar face ca procedurile de definire şi de detectare a informaţiei să capete o mare importanţă. Trebuie să adăugăm că acest demers derivă din sursa de informaţie aproape exclusiv *orală* şi, deci, din nevoia de a o stimula prin întrebări adecvate. De unde, importanţa – cel puţin la început – a chestionarelor de conversaţie

---

1. Indieni din Canada stabiliţi în partea de nord a insulei Vancouver (n.t.).
2. A se vedea cercetările americanului R. Redfield pe propriul teren [cercetat anterior] şi cele ale lui O. Lewis pe terenul lui Redfield (Tepoztlán, în Mexic) în anii '50.

care ghidează interviul. Prin urmare, nu preferinţa subiectivă este aceea care îl determină pe antropolog să se consacre artei conversaţiei, ci pur şi simplu faptul că posibilitatea cunoaşterii şi verificării începe cu aceasta.

Este adevărat că prejudecăţile teoretice sau ideologice pot acţiona cu mai multă libertate: importanţa obiectivă a oralităţii este întărită de lipsa perspectivei istorice din cadrul analizei antropologice. Societăţile „primitive" nu puteau fi înţelese decît prin intermediul „prezentului verbal". La ora actuală, interesul faţă de trecut este mare, iar antropologul se străduieşte să concilieze folosirea documentelor orale şi a documentelor scrise (dacă există): arhive sau relatări de călătorie.

În mod obişnuit, ancheta se desfăşoară într-un spaţiu uman (social şi psihologic) îndepărtat şi neobişnuit. Acest fapt evident ar constitui o virtute, în special metodologică, deoarece spiritul şi atenţia sînt continuu surprinse şi în stare de alarmă (privind lucrurile critic, ne-am putea imagina la fel de bine şi contrariul). Din obiectiv al cercetării, diferenţa se dilată pînă devine [şi] instrumentul principal al acesteia. Confuzia dintre obiectul şi subiectul cercetării are drept rezultat o metodă care funcţionează pe principiul diferenţei. Pentru a fi pe deplin operaţională, această diferenţă trebuie să fie maximă: aşa se explică de ce populaţiile aparent cele mai diferite de lumea occidentală au reţinut atenţia cercetătorilor atît de mult timp. Această terapeutică prin exotism şi-a recunoscut în zilele noastre limitele, dar discursul filosofic, în criză de inspiraţie, a fost în stare să scoată de aici o nouă sursă de reflecţie.

Una dintre diferenţele reale, dar şi iluzorii este aceea cu privire la talia societăţii. Existenţa unor comunităţi de mici dimensiuni, mai mult sau mai puţin autonome, din perspectiva unui prim contact, a permis şi facilitat implantarea fizică a cercetătorului. Acesta va sfîrşi prin a se instala, prin a trăi în mijlocul obiectului „său", al populaţiei „sale". Nu numai că – aflîndu-se acolo în permanenţă – va afla mai multe lucruri, dar va ajunge pe nesimţite să participe din interior

(din el însuşi) la experienţa socială care îl înconjoară. Astfel, va înţelege diferenţa din ce în ce mai precis, întrucît, la limită, va putea să o trăiască el însuşi. Chiar şi în acest caz, efectele anchetei de teren asupra concepţiei antropologice par decisive. Trecerea la observaţia participativă încheie ciclul metamorfozelor intelectualului occidental care se transpune într-o altă societate. Observaţia permanentă permite identificarea anchetei cu viaţa cotidiană: supunînd ancheta sa constrîngerilor socialului, antropologul, printr-o răsturnare pur intelectuală, consideră că respectivele constrîngeri sociale sînt supuse perspicacităţii privirii sale de anchetă. În cele din urmă, această identificare a antropologului cu obiectul „său" – datorată faptului că trăieşte cu el – îl determină pe cel dintîi să-l conceapă pe cel de-al doilea ca pe un microcosm expresiv.

4. Un om-orchestră: antropologul

Antropologul este un om-orchestră, el trebuie să facă totul, pentru că este singur pe teren. Această solitudine este atît o stare de fapt, cît şi o opţiune. Primele mari anchete de teren au fost adevărate expediţii – deci colective. Însă multitudinea populaţiilor de studiat, precum şi tradiţia universitară a gînditorului antropolog solitar au condus rapid la dispersarea terenurilor. Această situaţie istorică va fi asumată ca o opţiune metodologică: efectul de distanţare, observaţia participativă nu sînt posibile decît dacă antropologul este singur. În doi sau mai mulţi, termenii comparaţiei devin deja imprecişi, iar experienţa intimă în raport cu societatea studiată este perturbată. Antropologul este deci un solitar care vrea să rămînă singur [cu terenul său]. Am putea să mai adăugăm că antropologul alb găseşte un plus de putere în această solitudine prin care semnalează superioritatea albului (fără arme) asupra unei „mase primitive" dominate. Studiată îndeaproape, această conotaţie colonială dezvăluie latura mistificatoare a solitudinii: antropologul utilizează adesea un personal subaltern, care

provine sau nu din populaţia studiată. Acest personal domestic, sexual sau ştiinţific arată că observaţia participativă se poate folosi de intermediari precum ghizi, hamali (astăzi şoferi), translatori, anchetatori, menajere, paznici, amante ş.a. Astfel, relaţia cu terenul este adesea mediată de personal autohton remunerat.

Caracterul de două ori specific al informaţiei – produs de oralitate şi de limba în marea majoritate a cazurilor necunoscută – i-a determinat pe antropologi să acorde o atenţie mai mare sau mai mică faptului lingvistic. Acest interes s-a manifestat în diferite moduri, în funcţie de tradiţiile naţionale. Astfel, în Statele Unite, lingvistica face parte ca atare din formaţia antropologului. În Marea Britanie, învăţarea limbii pe teren a devenit o obligaţie practică. În ceeea ce îi priveşte pe francezi – hiper-intelectualişti –, împrumutul lingvistic se manifestă la nivelul preocupării tematice (concepţiile despre lume) şi al elaborării teoretice (structuralismul).

Dar înainte de a ajunge la o astfel de formalizare, ancheta de teren reprezintă o colectare de „documente orale", indiferent dacă acestea au sau nu o existenţă socială recunoscută: tradiţii, ritualuri, discursuri politice, conversaţii, toate formele de cultură sînt mediate printr-o expresie verbală. Înregistrarea şi traducerea exactă a acestor documente ocupă, deci, mult spaţiu şi timp în ancheta de teren. Evident, conversaţiile de orice fel nu diferă prea mult de cele produse în societatea de origine a cercetătorului, însă forţa lor sociologică riscă să fie mai mare, întrucît – alături de gestică – ele constituie mijlocul privilegiat de comunicare. Ne putem da seama ce consecinţe dezastruoase ar avea documentele culese indiferent cum (sub constrîngere sau şantaj) şi traduse în mod aproximativ. De altfel, importanţa oralităţii a avut drept efect limitarea criticii sociologice a surselor şi tratarea informaţiei independent de originea socială a informatorului. Din motive lesne de înţeles, antropologul a colaborat în special cu bătrînii şi cu notabilităţile. În ciuda avantajelor pe care le prezintă, ancheta de teren păstrează adesea o tăcere deplină la capitolul reconstituire a spuselor femeilor, tinerilor ori grupurilor inferioare şi marginale.

În condiţiile în care ancheta de teren rămîne simbolul prin excelenţă al succeselor obţinute de antropologie, tendinţa de a sublima diferitele sensuri ale anchetei, ale terenului, ale observaţiei participative într-o sinteză ideologică rămîne foarte puternică. O astfel de sinteză permite, evident, ca raţiunile istorice (coloniale) care au făcut posibil acest tip de anchetă să fie trecute sub tăcere. De asemenea, ea permite transformarea problemelor cotidiene legate de contact şi de strategia de anchetă în acte de eroism psihologic (apoi literar). În fine, o astfel de atitudine minimalizează întrebările pe care populaţiile şi le-ar putea pune cu privire la dreptul de anchetă.

Există mai multe moduri de a raporta propriul teren şi de a exploata condiţiile concrete, psihologice şi intelectuale, ale anchetei. Tonul l-a dat B. Malinowski cu faimoasa sa introducere din 1922 la *Argonauţii Pacificului occidental*[1]. Dar cercetări critice recente au demonstrat caracterul literar şi fabricat al acestui text celebru[2]. Spiritul analitic al etnologului se aplică, de vreo douăzeci şi cinci de ani încoace, din ce în ce mai mult la el însuşi. Amintirilor parţial literare, cum ar fi *Tristes Tropiques* sau *Afrique ambiguë*, le-au urmat încercări de antropologie sau de sociologie a cunoaşterii şi a practicilor de anchetă[3]. Aceste recitiri au dus, progresiv, la o perspectivă calificată drept postmodernă, în care etnografia nu mai este decît un gen de scriitură, faptul de a „pune lucrurile pe hîrtie” (Geertz, 1986). Textul devine locul în care se afirmă autoritatea autorului (adică a cercetătorului), care transformă sau chiar suprimă vocea

1. În original: *Argonauts of the Western Pacific*; trad. fr. – *Argonautes du Pacifique occidental* (n.t.).
2. G.W. Stocking Jr, „The Ethnographer's Magic – Fieldwork in British anthropology from Tylor to Malinowski”, în G.W. Stocking Jr, *Observers Observed, Essays on ethnographic fieldwork, History of anthropology*, vol. 1, Madison, The University of Wisconsin Press, 1983, pp. 70-120.
3. Respectiv, ale lui Cl. Lévi-Strauss (Paris, Plon, 1955) şi ale lui G. Balandier (Paris, Plon, 1957). A se vedea şi lucrările analizate în J. Copans, „Le métier d'anthropologue”, *Critiques et politiques de l'anthropologie*, Paris, Maspéro, 1974, pp. 46-73.

informatorilor săi. Însă ancheta depăşeşte mult textul. Încheind examenul minuţios al procedurilor de producere a datelor în antropologie, J.-P. Olivier de Sardan ajunge la concluzia că este necesară o politică a terenului (1995b).

5. Idei şi teorii

De-a lungul primului său secol de existenţă, etnologul a întreţinut cu sfinţenie cultul predecesorilor săi, consideraţi, în acelaşi timp, eroi – prin actele lor de curaj din teren – şi inventatori – prin originalitatea opiniilor lor teoretice. Istoria ştiinţelor şi a ştiinţelor sociale capătă adesea alura unei galerii de portrete de-a lungul căreia se succed sau se suprapun invenţii conceptuale, expresii noţionale care rezistă uzurii timpului şi repunerilor în discuţie. Aparenta autonomie a etnologiei, extrema personalizare a cercetărilor au permis dezvoltarea unei puternice simbolizări teoretice, care are drept rezultat identificarea unei orientări sau a unei şcoli teoretice cu fondatorul său sau cu aşa-zisul fondator. Evoluţionismul se identifică, deci, cu L.H. Morgan (şi, în continuare, cu F. Engels) ; culturalismul, cu M. Mead şi cu A. Kroeber ; funcţionalismul, cu B. Malinowski şi cu A.R. Radcliff-Brown ; structuralismul, cu Claude Lévi-Strauss ; marxismul, cu Cl. Meillassoux şi cu M. Godelier ; simbolismul interpretativ, cu Cl. Geertz. Cu timpul, ignorarea reciprocă a tradiţiilor ştiinţifice naţionale a dus la apariţia unui soi de consens internaţional care transformă totul într-o ştampilă : americanii ar fi culturalişti, britanicii funcţionalişti, iar francezii structuralo-marxişti.

Dar, dacă istoria oficială pare să se rezume la un joc de idei, realitatea aplicaţiilor este mult mai complexă, pentru că, odată citite monografiile de bază, etnografia se dovedeşte mai puţin formală decît pare. Există în antropologie (ca, de altfel, şi în sociologie adesea) o tensiune între un gen de teorie a sensului comun, aceea a înregistrării etnografice, cosubstanţială tuturor teoriilor şi tuturor

epocilor, şi Teoria cu majusculă, ale cărei reputaţie şi influenţă nu mai au nici o legătură cu experienţele originare şi care este supusă frecvent unor reînnoiri de senzaţie. Iată de ce toate teoriile etnologiei şi ale antropologiei, inclusiv cele mai sensibile la dinamica istorică şi la schimbare, se împacă foarte bine cu celebrul „prezent etnografic", efect al ideologiei supravieţuirii tradiţiilor şi al unui tratament necritic al surselor.

Dacă ar trebui să definim etnologia şi antropologia ca proiect conceptual, noţiunea de **totalitate** ar fi aceea care ar rezuma cel mai bine starea de spirit a acestor discipline. În afară de obiectele specifice (legături de rudenie, raportul cu mediul natural etc.), **totalităţile semnificante** sînt acelea care focalizează atenţia: **cultura, societatea, ritualul, instituţia**. Marcel Mauss, unul dintre fondatorii teoretici ai etnologiei franceze, a creat expresia „fapt social total" pentru a desemna un fenomen [care este] în acelaşi timp imagine şi expresie a logicii interne a unei societăţi, precum şi un fenomen perceptibil şi analizabil de o privire exterioară mai mult sau mai puţin empatică[1]. Indiferent de gradul de detaliere şi de dimensiunile obiectului antropologic, grija pentru o totalitate explicativă rămîne prezentă. Desigur, comparaţia constituie motorul disciplinei, dar, pentru a fi semnificativă, comparaţia este întotdeauna raportată la cel mai vast ansamblu de determinări. Relaţiile dintre societate şi cultură, determinările mai întîi rasiale şi fizice (în secolul al XIX-lea), apoi culturale, şi, mai tîrziu, sociale şi politice, la care s-au adăugat cele care ţin de registrul inconştientului ori chiar de sfera producţiei, nu au fost niciodată uitate. Iată de ce monografia însăşi rămîne orientată către inventarul panoramic sau exhaustiv: ea trebuie să

1. A se vedea „Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques" în M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, pp. 145-279 [trad. rom., *Eseu despre dar*, Iaşi, Institutul European, 1993]; a se citi comentariile lui Cl. Lévi-Strauss din introducere (pp. IX-LII). A se vedea, de asemenea, B. Karsenti, *Marcel Mauss, le fait social total*, Paris, PUF, 1994.

facă înconjurul problemei. Întrebuinţările diferenţiate ale termenilor de etnologie sau de antropologie indică acest mod de a vedea lucrurile. În Franţa, Claude Lévi-Strauss este responsabil în mare măsură de acest al doilea mod de referinţă disciplinar, consacrat celei mai universalizante sfere a teoriei în sine. Istoria construcţiei obiectului etnologic pornind de la o *societate completă de dimensiuni reduse* se află la baza acestei iluzii teoretice. Iar recenta repunere în discuţie a marilor texte explicative provine atît dintr-o explozie a lumilor etnologiei, cît şi dintr-o opţiune analitică din ce în ce mai limitată. Repunerea în cauză a monografiei, critica unor concepte atotcuprinzătoare (precum cultură, mod de producţie sau simbol), înmulţirea terenurilor şi inventarea de noi obiecte, inclusiv în cadrul propriei noastre societăţi, îndepărtează din ce în ce mai mult etnologia de o perspectivă explicativă în termeni de totalitate. Cu toate acestea, noţiunea de cultură (facem abstracţie de definirea sa nu neapărat culturalistă !) pătrunde în toate abordările etnologice, inclusiv în acelea care par a se situa destul de departe de această manieră de a vedea lucrurile, ca în Franţa.

Istoria ideilor etnologice mai posedă şi o altă particularitate, dovedindu-se o istorie conflictuală şi polemică. Orice lucrare de anvergură conţine comentarii asupra părţii explicative a paradigmelor precedente sau concurente. Noţiunile de cultură, de structură, de ritual şi – la un nivel mai restrîns – de alianţă, de castă sau de mod de producţie au generat schimburi polemice, care au încurcat adesea mizele metodologice şi explicative. O supra-interpretare naţionalistă, chiar şovină, poate duce la deprecierea pretinsei obiectivităţi ştiinţifice. Dar recitirea tradiţiilor teoretice are propriile sale limite, deoarece disciplina nu este experimentală : speculaţia conceptuală devine astfel gratuită şi cvasi-filosofică. Aceasta este, cu siguranţă, caracteristica cea mai manifestă a tendinţei postmoderne din ultimii zece ani.

Desluşirea sensului unui text constituie o operaţie metodologică de primă importanţă, care permite circumscrierea cîmpurilor în care

funcţionează explicaţia etnologică. Nu trebuie să alegem între ceea ce spun informatorii (şi raţiunile şi contextele acestor discursuri), ceea ce etnologul înţelege în sens literal, ceea ce reţine şi ceea ce, în final, traduce în limbajul său ştiinţific. Etnologul este simultan „observator”, traducător, interpret şi producător de explicaţii. Dar, din dorinţa de a preciza sensul cuvintelor, antropologii postmoderni uită de realitatea socială, care nu are nevoie de cuvintele etnologului pentru a exista.

Sfîrşitul marilor rapoarte, cu atît mai teoretice, cu cît cîţiva indivizi păreau de ajuns pentru a face faţă expansiunii terenurilor şi evoluţiei ideilor, nu înseamnă sfîrşitul reflecţiei teoretice. De fapt, cele care se modifică sînt scara şi genul de concepte. Marile noţiuni totalizatoare şi deterministe (trib sau etnie, rudenie, clan, comunitate) dispar pentru a face loc unor forme sau configuraţii de relaţii, de reţele, de reprezentări mai fluide şi provizorii. Istoria, ca marcă a evoluţiilor, a evenimentelor şi a schimbărilor, ocupă un loc central în preocupările etnologice actuale şi în modul de a concepe teoretic celelalte societăţi şi culturi. Faptul de a recunoaşte (cel puţin în Franţa) că societatea noastră este **alta** în ochii Altora lărgeşte sfera comparatismului şi reînnoieşte abordarea teoretică, deoarece etnologia întîlneşte direct sociologia, ambele aplecîndu-se asupra unor realităţi identice. Imaginea marii deschideri antropologice care leagă astăzi localul de global, provinciile particularului de mondialul inter--relaţiilor nu reprezintă doar o modificare a proiectului şi a metodei, ci şi o mutaţie profundă a modurilor de explicare. Mutaţie abia începută, dar în care antropologia trebuie să recupereze timpul pierdut[1].

1. A se citi, de exemplu, M. Panoff, *Ethnologie, le deuxième souffle*, Paris, Payot, 1977, precum şi lucrările lui R. Fox (1991) şi ale lui M. Augé (1994b).

6. Specializări tematice şi tradiţii naţionale

Etnologia se prezintă într-un mod cu totul aparte. Ca orice ştiinţă socială, ea se poate subdiviza în tematici, în domenii sub-disciplinare şi în arii culturale. De fapt, istoria a produs noi specializări care, adesea, s-au suprapus pur şi simplu peste specializările deja existente. Astfel, etnologia legăturilor de rudenie fondată în secolul al XIX-lea de către L.H. Morgan şi alţii rămîne nucleul simbolic al diferenţei antropologice, în timp ce antropologia politică debutează abia în anul 1940, iar antropologia economică, conform tradiţiei, primeşte recunoaşterea oficială la sfîrşitul anului 1950, deşi termenul a început să fie utilizat încă din 1927[1]. Această specializare progresivă nu este decît un mod de a orienta perspectiva totalizantă a disciplinei, care continuă să rămînă determinantă. Cu timpul, însă, specializările tematice se reformulează şi par să-şi restrîngă aria de aplicabilitate sau să răspundă unei mode sociale sau culturale : astfel, antropologia educaţiei, a homosexualităţii sau a activităţii feminine sînt cîteva dintre noutăţile propuse, începînd cu 1990, de către *Annual Review of Anthropology* (revistă americană).

O a doua formă de specializare rezultă dintr-o **articulare pluridisciplinară** : etnomuzicologia sau etnobotanica par a fi de la sine înţelese, ca şi antropologia matematică sau etnolingvistica. Din perspectiva americană a celor patru discipline fondatoare ale antropologiei, **arheologia** (preistorică şi istorică), **antropologia fizică** (astăzi, biologică) şi **lingvistica** vin să completeze **etnologia** (sau antropologia socială şi culturală).

Toate aceste specializări, toate aceste regrupări se reformulează în cadrul marilor ansambluri calificate drept **arii culturale sau geografice**. Cele două Americi, Africa neagră, Oceania, Magrebul,

1. Conform lucrării lui M. Herskovits, *Economic Anthropology*, New York, Knopf, 1952. Pentru o perspectivă de ansamblu, a se vedea M. Godelier (1966).

Orientul Mijlociu, sub-continentul indian, Asia de sud-est, ori Europa definesc uneori în chip foarte arbitrar problematici şi tematici proprii, care pot ţine atît de natura societăţilor respective, cît şi de schimbările al căror obiect sînt acestea de o jumătate de secol încoace. Aceste arii culturale facilitează comparaţiile în măsura în care prezintă o oarecare omogenitate, care, de altfel, este mai curînd de ordin istoric sau politic, decît de ordin cultural propriu-zis.

Un ultim cîmp de determinisme se manifestă la nivelul **tradiţiilor naţionale** care, iniţial, au organizat etnologia în tot atîtea etnologii specifice. Geneza, cronologia, programul real al etnologiei depind de factori politici şi intelectuali, instituţionali şi ştiinţifici, care înregistrează variaţii semnificative între naţiunile europene şi Statele Unite ale Americii[1]. Mai tîrziu, în cea de-a doua jumătate a secolului XX, numeroase ţări aflate la periferia subdezvoltată au devenit noi parteneri ai cercetării etnologice şi nu doar terenuri pentru etnologii străini. Brazilia, India, Mexicul au realizat cercetări autohtone originale, chiar dacă antropologiile franceze, americane sau britanice au contribuit din plin la pregătirea lor. Specificitatea tradiţiilor în ştiinţele sociale, existenţa unor imperii coloniale (oferind terenuri de-a gata pentru etnologii anilor 1880-1960), rolul jucat de unii gînditori-vedetă (ce ar fi fost etnologia franceză din ultimii cincizeci de ani fără influenţa lui Claude Lévi-Strauss ?) fac ca elaborarea unei antropologii mondiale şi universale să fie extrem de complexă. Această diversitate implică înmulţirea obiectelor şi a punctelor de vedere, fără însă ca o astfel de confruntare să se transforme în concurenţă. Deoarece, încă de la începuturi (să ne gîndim la remarcabilele cunoştinţe pe care Marcel Mauss le avea despre celelalte etnologii şi a căror dovadă o constituie cele aproape o sută de recenzii făcute de el unor lucrări din lumea întreagă), erudiţia etnologică este, prin definiţie, mondială sau internaţională. Să ne amintim că, după 1945, fiecare în felul său şi în mod selectiv, Cl. Lévi-Strauss, pe de

1. A se vedea cazul foarte original al antropologiei din Québec, dublu influenţată de tradiţiile americane şi franceze.

o parte, şi G. Balandier, pe de altă parte, au introdus patrimoniile antropologiei culturale americane şi pe cele ale antropologiei sociale britanice în etnologia franceză. Această influenţă exprimă, în acelaşi timp, o selecţie şi un decalaj a căror reciprocă poate fi evaluată prin succesele anglo-saxone pe care marxismul antropologic francez le-a repurtat în anii 1970 (în ciuda faptului că traducerea lui în limba engleză a fost foarte incompletă).

Imaginea finală a disciplinei seamănă mult cu un caleidoscop în care fiecare mişcare produce un desen inedit. Tradiţia naţională reprezintă, cu siguranţă, filtrul cel mai constrîngător : ce se ştie în Franţa despre etnologiile rusă[1], japoneză sau chiar americană[2] ? Această ignoranţă relativă este reciprocă : ea transformă etnologia într-un teren de cercetare de rangul al doilea, deoarece pentru a înţelege corect identitatea specifică propriei etnologii trebuie să încercăm să înţelegem raţiunile pentru care diferă celelalte. O astfel de distanţare ştiinţifică ne îngăduie să credem că răsturnările conjuncturii contemporane la nivelul terenurilor şi al metodelor ar putea, într-o bună zi, să producă etnologii radical noi în plan teoretic.

1. A se vedea Wladimir Berelowitch, „Regards sur l'anthropologie soviétique", *Cahiers du monde russe et soviétique*, vol. XXXI, nr. 2-5, 1990.
2. Franz Boas, fondatorul antropologiei profesionale americane şi, deci, maestrul unei Margaret Mead atît de cunoscute în Franţa, nu are nici un text tradus în franceză !

Capitolul 2

PROBLEMA ORIGINILOR ŞI CONSTRUCŢIA CÎMPULUI ETNOLOGIC

Etnologia şi antropologia sînt două discipline ştiinţifice rezultate ca urmare a experienţei politice şi intelectuale a lumii occidentale. Celălalt este un loc comun al tuturor discursurilor ; curiozitatea manifestată faţă de culturi diferite şi faţă de maniere neobişnuite de comportament este imemorială şi mondială. Dar, în ciuda numeroaselor sale variaţii „naţionale", teoretice şi metodologice, antropologia de teren a secolului al XIX-lea continuă să se înscrie într-o mişcare istorică specifică, aceea a modernităţii occidentale, care se întinde de-a lungul a patru secole, de la Renaştere pînă la inventarea ştiinţelor sociale profesionale. Nu iau aici drept criteriu existenţa unui discurs ori a unui mod de descriere şi de clasare a alterităţii. Orice civilizaţie, orice cultură – începînd, de exemplu, cu Grecia lui Herodot (pentru care Ceilalţi sînt nişte barbari) – produce asemenea mecanisme de identificare şi de diferenţiere.

Pe de altă parte, caracterul ştiinţific al etnologiei este discutabil : evoluţionismul naiv al secolului al XIX-lea, lipsa unei preocupări metodologice din partea fondatorilor[1], caracterul heteroclit al tradiţiei disciplinare confirmă rolul deosebit de important pe care îl joacă în

1. M. Mauss nu a făcut niciodată teren, deşi, mai tîrziu, i s-a publicat un *Manuel d'Ethnographie*, Paris, Payot, 1947. În ceea ce o priveşte pe Margaret Mead, primele cercetări pe care le-a realizat în Samoa au făcut obiectul unei lucrări critice scrise de Derek Freeman, *Margaret Mead and Samoa, The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*, Harmondsworth, Pelican, 1984.

maturizarea şi evoluţia sa factorii ideologici, şi nu cei ştiinţifici. Dar, din momentul în care se formează un consens minim asupra autoproducerii datelor, în care standardizarea comparatistă construieşte modele de inteligibilitate a faptelor aparent aberante (în comparaţie cu deprinderile sociale şi mentale ale Occidentului) şi în care mecanismele de obiectivare a Celuilalt sînt reproductibile şi instituţionalizate (prin învăţămîntul şi cercetarea ştiinţifică profesională), privirea etnologică este din ce în ce mai puţin tributară hazardului călătoriilor şi subiectivităţii mai mult sau mai puţin critice a unui observator în trecere. Şi, mai ales, este imposibil să separăm naşterea progresivă a etnologiei de destinul populaţiilor care i-au permis să se constituie. Chiar metaforic vorbind, etnologia are o oarecare legătură cu dominaţia exercitată de cultura occidentală, de la comerţul cu sclavi pînă la cuceririle coloniale, de la impunerea culturilor scrise pînă la etnocid pur şi simplu. Totuşi, încă de la început, ansamblul acestor factori a produs o reflecţie filosofică, apoi istorico-socială care examinează dominaţia şi alteritatea, critică aşa-zisa dinamică civilizatoare şi propune moduri de reprezentare diferite de prejudecăţile curente.

Acest efort de conştientizare a locului şi a structurii relative ale societăţilor şi ale culturilor cunoscute este permanent. Ar fi greşit să îi atribuim retrospectiv o origine unică : în pofida extraordinarului său prestigiu, secolul Luminilor, cu filosofii săi contestatari, nu reprezintă decît una dintre posibilele surse ale acestei tradiţii. Începînd cu J.J. Rousseau, antropologia îşi reface constant examenul de conştiinţă. Mitul originilor umanităţii apasă asupra etnologiei, iar mitul originilor antropologiei întăreşte acest mit pînă la a face din el o formă de mistificare. Iată de ce fiecare generaţie de cercetători îşi reconstruieşte propria filiaţie, îşi redefineşte obiectul, polemizează în plan teoretic şi se întreabă dacă antropologia mai are, cu adevărat, un sens.

Pentru a ne orienta în patrimoniul acestor două discipline, este necesar să facem un tur istoric şi chiar geografic, o digresiune care

ne permite să evaluăm locul pe care diferiţi factori îl ocupă în fabricarea antropologiei şi să nu luăm imaginile publicitare de ieri (din lucrările de popularizare, din emisiunile televizate ori din cursurile din primul an de studiu!) drept programul în curs de experimentare de mîine. Etnologia trebuie să-şi construiască propria istorie (ceea ce se întîmplă, de altfel, de vreo cincizeci de ani[1]), deoarece cercetătorul este singurul capabil să discearnă din interior ce anume aparţine tradiţiilor disciplinare, ce anume ţine de situaţia socială şi culturală din teren şi ce anume se datorează interpretării individuale şi colective a profesiei. Paradoxal, etnologia lasă impresia unei discipline conservatoare şi tradiţionale, în timp ce marea diversitate a perspectivelor şi rapiditatea mutaţiilor fac dificilă definirea unei tradiţii şi a unui proiect admis în unanimitate.

1. Etapele privirii occidentale

1.1. Teologie şi filosofie

Stabilirea unei cronologii privind naşterea şi evoluţia disciplinei nu spune prea multe, deoarece fenomenul este plural şi trimite la o serie de istorii specifice şi de obiecte distincte. În Franţa, expediţia Baudin, organizată de *Société des observateurs de l'Homme*, a atins „ţinuturile australe" (1800-1804), însă reflecţiile acestei societăţi nu au avut aproape nici un ecou în cursul secolului al XIX-lea, în timp ce Instrucţiunile „etnografice" din 1803 ale preşedintelui american Thomas Jefferson[2] inaugurează pasiunea americană pentru indieni, care nu va înceta timp de mai bine de un secol. Trebuie, aşadar, să examinăm fenomenele dintr-o perspectivă comparativă şi de lungă durată.

---

1. A se vedea publicaţiile lui G. Stocking în Statele Unite şi acelea ale lui J. Jamin în Franţa. A se consulta în special revista *Gradhiva*.
2. Din 20 iunie 1803. Publicate în M. Lewis, W. Clark, *Le Grand Retour*, Paris, Phebus, 1993, pp. 415-422.

Desigur, majoritatea tradiţiilor par să îşi aibă obîrşia, mai mult sau mai puţin, în secolul Luminilor, deci în secolul al XVIII-lea, cînd filosofii francezi – cititori critici ai călătorilor şi ai etnocentrismului cultural (Montesquieu, Voltaire, Diderot, Rousseau) – joacă un rol fondator. Sînt posibile mai multe interpretări. Una ar consta în a ne întoarce mult mai departe în timp şi a identifica premisele rupturii ideologice, cu repunerea în cauză a unicităţii împărăţiei lui Dumnezeu şi cu valorizarea relativismului cultural. Însă o astfel de perspectivă ne-ar îndepărta, o dată în plus, de ipoteza noastră de plecare, aceea că etnologul, producător al propriilor sale date empirice, nu apare decît la sfîrşitul secolului al XIX-lea, chiar dacă unele idei pe care le vehiculează au o anumită vechime (eventual o jumătate de secol). Vom califica această perioadă de maturaţie drept „preistorie", recunoscînd în acelaşi timp arbitrariul unei asemenea distincţii.

Universalitatea umanistă a privirii occidentale este de-a dreptul suspectă: Bunul Sălbatic – fiind mitic – nu reuşeşte să-l ascundă pe Barbarul sau Indigenul nesupus. Modernitatea presupune o dinamică contradictorie, iar evoluţionismul latent al filosofiilor sociale din secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea îmbină întotdeauna recunoaşterea Celuilalt cu nevoia de a-l civiliza, inclusiv prin forţă. Omenirea unită sub privirea Dumnezeului Evului Mediu lasă locul ambiguităţii dualiste a marilor descoperiri (ne-creştinul este şi el om?); dialectica filosofului şi a sălbaticului său duce la o ierarhizare *naturală* a civilizaţiilor. Astfel, îşi croieşte drum un relativism cultural şi social progresiv, care va constitui obiectul etnologiei secolului XX. Din punct de vedere intelectual, Celălalt există fără noi, chiar dacă o asemenea speculaţie se loveşte de legile dure ale economiei politice mondiale (cum ar fi comerţul cu sclavi sau, mai tîrziu, munca forţată). Finalitatea povestirilor de călătorie nu este etnologică pînă în momentul în care marile expediţii naturaliste ale secolului al XVIII-lea demonstrează că şi curiozitatea ştiinţifică poate fi organizată şi dirijată în mod deliberat. De fapt, primul model etnologic aparţine nu atît călătorului „inteligent", cît savantului de cabinet care compilează, sintetizează şi critică sursele. Etnologul va fi mai curînd

un erudit decît un explorator. Iar lanţul originilor permite reperarea unor personaje-cheie care au avut curajul intelectual de a-şi repune în cauză prejudecăţile, străduindu-se să dezvăluie raţionalitatea probabilă a celorlalte moduri de viaţă.

Aceasta deoarece modurile de clasificare, vocabularul, eventualele elemente de comparaţie nu înlesnesc înţelegerea Celuilalt. Imaginarul fantastic din Evul Mediu continuă să fie prezent în secolele al XV-lea şi al XVI-lea. După opinia lui A. Pagden (1982), care reconstituie „Declinul omului natural”, primul model utilizat în analiza comportamentului indienilor din America a fost teoria psihologică a sclaviei naturale a lui Aristotel.

Ceea ce a provocat apariţia unei serii întregi de publicaţii şi controverse[1] au fost problemele legate de cucerirea Noii Lumi, de drepturile politice şi morale ale ocupanţilor ei, de populaţiile indiene, de posibilitatea – ori de imposibilitatea – unei conştiinţe creştine (este vorba, oare, de o umanitate umană?). Aceste consideraţii teologice s-au dezvoltat, evident, îndeosebi în Spania, mai întîi prin intermediul Şcolii de la Salamanca (dominicană), iar apoi, de la sfîrşitul secolului al XVI-lea, prin iezuiţi. Două personaje au jucat un rol decisiv în instituirea acestui tip de program de etnologie comparativă: **dominicanul Bartolomeu de Las Casas** (1474-1566) şi **iezuitul José de Acosta** (1539-1600)[2].

B. Bucher consideră că ruptura dintre teologia şi cunoaşterea omului începe din această epocă, în special de la Montaigne, şi că a o atribui doar filosofilor secolului al XVIII-lea[3] constituie fără doar

1. A se vedea filmul de televiziune *La Controverse de Valladolid* realizat de J.-D. Verhaeghe, FR3-La Sept, 1991.
2. A se citi B. de Las Casas, *Très brève relation de la destruction des Indes* (1582), Paris, La Découverte, 1984 şi J. de Acosta, *Histoire naturelle et morale des Indes occidentales* (1589), Paris, Payot, 1979.
3. „Discours anthropologique et discours théologique au 16e siècle: «L'apologie de Raymond de Sebonde» de Montaigne”, în B. Rupp-Eisenreich (texte reunite şi prezentate de), *Histoire de l'anthropologie: XVI-XIXe siècles*, Paris, Klincksieck, 1984, pp. 43-54.

şi poate o exagerare. Cert este că tonul a fost dat încă din secolul al XVI-lea şi că o dezbatere obsedantă şi recurentă străbate secolele care urmează : care este doza de adevăr şi de obiectivitate la călătorii care nu sînt întotdeauna martorii oculari a ceea ce relatează? O sociologie mai mult sau mai puţin critică a cunoaşterii încearcă să disocieze prejudecăţile informatorilor de acelea ale observatorilor. Statutul social al autorului, gradul său de cultură, înclinaţia sa – mai mică sau mai mare – spre naivitate sau spre prejudecată constituie, progresiv, obiect de dezbatere. Aşa cum notează G. Chinard : „Primul stadiu (a fost) acela al singularităţilor... Faptele culese prezentau drept caracteristică esenţială faptul de a fi specifice şi «singulare», adică unice în felul lor. De aceea, era normal ca aceste fapte să nu le pară filosofilor demne de a servi drept documente..."[1]. De unde şi sugestiile lui J.J. Rousseau din 1755 sau ale lui Knuds Leems din 1762 de a-i transforma pe filosofi în călători pentru a obţine descrieri rezonabile şi chibzuite.

1.2. O problematică teoretică şi empirică

Textul din 1799 al lui Jean-Marie de Gérando, „Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages", reflectă probabil cel mai bine această primă perioadă de preconstrucţie a discursului şi a metodei etnologice[2]. Pentru că aceste consideraţii sînt destinate şi unor călători reali (chiar dacă „antropologistul" expediţiei, F. Peron, anunţă mai curînd antropologia fizică de mai tîrziu, decît abordarea socială şi culturală sugerată de Gérando) : ele deschid o a doua etapă, aceea a unei diviziuni organizate şi voluntare a muncii între cel care gîndeşte ancheta (şi trage

1. *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au 17e et au 18e siècle*, Paris, Hachette, 1913, p. 101.
2. Ansamblul textelor Societăţii de observatori ai Omului marchează tranziţia de la umanismul Luminilor la pozitivismul obiectivării – şi al colonizării (Copans şi Jamin, 1994).

concluziile) şi cel care face munca de teren. Desigur, anchetatorul de teren nu este anchetator decît „cu jumătate de normă" : el rămîne, înainte de toate, marinar, militar, misionar, comerciant sau călător. Însă apariţia unor asociaţii ştiinţifice pentru finanţare, a unor ghiduri de anchetă pentru culegerea ordonată a faptelor şi a obiectelor materiale oferă tot mai mult un cadru instituţional şi intelectual care facilitează standardizarea şi comparaţia. Cel mai faimos ghid, disponibil în mod obişnuit în librării, rămîne *Notes and Queries on anthropology, for the use of travellers and residents in uncivilized lands* din 1874. Axioma cu privire la această diviziune a muncii se regăseşte şi în prelegerile ţinute de Marcel Mauss în 1913, potrivit cărora personalul colonial era cel mai în măsură să-i observe pe indigeni.

Asociaţii profesionale/Instituţii (Franţa)

1799 Societatea de observatori ai Omului
1838 Societatea etnologică din Paris (legată de ştiinţa raselor)
1855 Catedra de antropologie de la Muzeul de istorie naturală
1859 Societatea de antropologie din Paris
1875 Şcoala de antropologie din Paris
1878 Muzeul de etnografie de la Trocadero
1925 Institutul de etnologie din Paris
1926 Primul certificat de etnologie eliberat de Sorbona
1928 Societatea de folclor francez
1937 Muzeul Omului
1943 M. Griaule : prima catedră de etnologie generală la Sorbona
1947 Societatea de etnografie franceză
1959 Laboratorul de antropologie socială
1972 Societatea de etnologie franceză
1979 Asociaţia franceză a antropologilor
1980 Crearea Misiunii Patrimoniului etnologic în cadrul Ministerului Culturii (Direcţia Patrimoniului).

Principalele ghiduri de anchetă (Franţa)

J.-M. de Gérando	*Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages*	1799
Societatea etnologică din Paris	*Instructions générales adressées aux voyageurs*	1841
Societatea antropologică din Paris	*Questionnaire de sociologie et d'ethnographie*	1883
M. Mauss	*Manuel d'ethnographie*	1947
M. Griaule	*Méthode de l'ethnographie*	1957
M. Maget	*Guide d'étude direct des comportements culturels*	1962

În prima perioadă, de explorare şi luare de contact, esenţialul muncii de reflecţie – mai întîi teologice, iar apoi filosofice – se realizează după efectuarea călătoriei, o dată cu citirea povestirilor şi a rapoartelor. În cea de-a doua, care începe la finele secolului al XIX-lea, se produce o transformare a reflecţiei care, de acum înainte, va programa călătoria şi va ghida ancheta. Dar cele mai importante schimbări vin din noua stare de spirit care stăpîneşte curiozitatea etnologică şi antropologică. Mai întîi, orientarea naturalistă va cîştiga teren şi va integra şi specia umană în încercările sale de clasare şi elaborare. Antropologia fizică, foarte raseologică[1], răspunde, într-un anumit sens, ideologiilor filantropice, civilizatoare şi coloniale.

Etnografia, întotdeauna indirectă, devine materia primă a marilor reflecţii sintetice, mai întîi filosofice (Kant, Hegel), iar apoi cu un

1. Raseologie – parte a antropologiei care studiază rasele omeneşti (n.t.).

caracter istoric (Marx) sau chiar sociologic, la sfîrşitul secolului al XIX-lea (Spencer, Weber, Durkheim, Mauss), mai accentuat. Marea mişcare a modernităţii se defineşte ca un evoluţionism care pune în valoare societatea originilor. Să nu uităm că paleontologia şi arheologia preistorică au apărut tot în această perioadă şi că atît perspicacitatea practicienilor de teren, cît şi imaginaţia istoricilor--antropologi entuziaşti au ca obiect destinul umanităţii în ansamblul său. Căutarea originilor fizice, apoi materiale ale omenirii îi va conduce pe observatorii timpului prezent să califice specimenele ce trăiesc într-un arhaism tehnologic sau cultural aparent original drept primitivi. Etnologia rămîne în esenţă livrescă, însă originalitatea ei comparatistă îi permite să pună bazele propriilor abordări teoretice. Deşi critica surselor lasă încă de dorit, iar tendinţa de a produce perspective macro-antropologice defineşte un gen mai curînd speculativ, la fel de adevărat este că obsesia taxonomică şi clasificatoare pune ordine în faptele cunoscute şi sugerează verificările empirice necesare.

După antropologul Adam Kuper, noţiunea de **societate primitivă**, care apare în cursul anilor 1860-1870, constituie timp de un secol obiectul prin excelenţă (chiar dacă iluzoriu) al antropologiei. Evident, societatea primitivă poate lua formele specifice ale mentalităţii primitive, religiei primitive, monedei primitive[1] etc. În fond, evoluţionismul disciplinei este inspirat mai mult de Lamarck şi de H. Spencer (fondator, încă din anii 1850 şi înainte de publicarea lucrării *Originea speciilor*, al unei sociologii evoluţioniste), decît de Darwin. O concepţie lineară asupra evoluţiei, noţiunea de progres, existenţa unor etape în mersul său, o concepţie mai curînd internalistă cu privire la cauzele schimbării constituie esenţa ideatică a acestui curent teoretic şi filosofic. Iniţial, astfel de preocupări – care se refereau la căsătorie, la familie, la proprietatea privată, la stat – ţineau în principal de domeniul juridic. De altfel, punctul de plecare al acestor reflecţii

1. Să ne gîndim la operele lui H. Lévy-Bruhl, E. Tylor, R. Thurnwald.

îl constituie lucrarea britanicului Henry Maine, *Ancient Law* (1861). Abia mai tîrziu, autori precum elveţianul J. Bachofen (*Das Mutterrecht*, 1861), francezul Fustel de Coulanges (*La Cité antique*, 1864), scoţianul J.F. McLennan (*Le Mariage primitif*, 1865) şi, în special, americanul L.H. Morgan (a se vedea cele ce urmează) s-au dedicat reconstrucţiei ipotetice şi evoluţioniste a societăţii primitive, antiteză a societăţii moderne.

Un consens se dezvoltă în jurul ideilor care scot în relief **rolul fondator al relaţiilor de rudenie**, ce trimit la grupuri de descendenţă, exogame şi legate prin alianţe matrimoniale. Aceste instituţii supravieţuiesc în vocabular. Ele privilegiază magia. O dată cu crearea statului teritorial şi a proprietăţii private, societatea primitivă cedează locul societăţii moderne : contractul înlocuieşte statutul, iar raportul cu pămîntul înlocuieşte legătura de sînge.

Acest „obiect” social originar a polarizat antropologia timp de peste un secol, chiar dacă înmulţirea terenurilor etnologice a confirmat destul de repede (încă de la începutul secolului XX) diversitatea căilor de evoluţie şi, mai ales, imposibilitatea de a reconstitui un model unic şi primar de societate. Cel mai important şi mai emblematic antropolog al acestei epoci este, fără îndoială, americanul Lewis H. Morgan. Mai întîi, el reprezintă pre-etnografia de teren americană, care, la mijlocul secolului al XIX-lea, are deja o oarecare tradiţie. Expediţia condusă de W. Clark şi M. Lewis, care atinge coasta Pacificului, urmăreşte culegerea unei informaţii etnografice. Pictorul G. Catlin, care participă la această călătorie, expune în 1837 numeroase obiecte şi şase sute de tablouri care reflectă viaţa cotidiană a indienilor[1]. În 1842 este creată American Ethnological Society, iar în 1846 ia fiinţă Smithsonian Institution, pentru care H.R. Schoolcraft întocmeşte un „Plan for the Investigation of American Ethnology”. În 1851, L.H. Morgan publică o monografie

1. Acestea din urmă sînt păstrate în Statele Unite, în special în muzeele din Washington, precum şi în Cabinetul de stampe de la Biblioteca naţională din Paris.

etnografică asupra Ligii irochezilor, pe care unii o consideră prima monografie de teren. Cercetarea fusese realizată în rezervaţia de indieni din vecinătatea oraşului Rochester, în statul New York, unde Morgan venise ca avocat. Ulterior, el se dedică unui travaliu amplu de comparare filologică şi etnografică a 139 de sisteme de rudenie din lumea întreagă, inventariind 260 de tipuri de relaţii. Lucrarea, terminată în 1865, nu va fi publicată decît în 1871 sub titlul *Sisteme de consangvinitate şi de alianţă în familia umană*. Însă opera sa cea mai cunoscută este *Ancient Society*[1], lucrare ce descrie progresele umanităţii în planul tehnicii, al modului de guvernare, al familiei şi al proprietăţii. Trecerea de la sălbăticie la barbarie şi apoi la civilizaţie este o ipoteză formulată pe baza examinării relaţiilor dintre diferitele elemente ale vieţii sociale, economice şi politice. În ciuda unei explicaţii deiste cu privire la progresul social şi politic, L.H. Morgan devine involuntar un materialist, dacă nu chiar un pre-marxist, în interpretarea pe care i-o dă F. Engels (1891). L.H. Morgan defineşte etnologia ca studiu al societăţilor bazate pe rudenie, însă, dacă grila sa de lectură a avut o atît de mare influenţă, aceasta s-a întîmplat deoarece ea părea a fi independentă de teoria sa generală cu privire la evoluţia umană. Aceasta din urmă va fi criticată încă de la începutul secolului XX: în Statele Unite de F. Boas, adept al particularismului cultural, iar în Marea Britanie de către B. Malinowski, creatorul funcţionalismului anistoric. Opera lui Morgan rămîne pînă astăzi sinteza cea mai frapantă a calităţilor şi defectelor spiritului antropologic speculativ al secolului al XIX-lea.

Crearea modelului modern al practicii etnologice presupune în mod necesar recunoaşterea rolului metodologic al anchetei de teren realizate de etnologul însuşi. Preocuparea empirică redevine importantă, deoarece colectarea faptelor şi stabilirea riguroasă a naturii şi a caracterului lor comparabil defineşte starea de spirit şi însuşi proiectul reflecţiei antropologice. În consecinţă, ea va avea ca obiect

1. Această lucrare, publicată în 1877, a fost tradusă în limba franceză sub titlul *La Société archaique*, Paris, Anthropos, 1971.

o cultură precisă, chiar dacă aceasta din urmă este rezultatul unei istorii prea puţin cunoscute sau imposibil de cunoscut. Din raţiuni evidente din punct de vedere instituţional sau chiar ideologic, punerea în valoare a acestui model nu va putea fi realizată decît în opoziţie cu modelul evoluţionist sau difuzionist[1] dominant, cu cercetarea de mîna a doua. Noile modalităţi de cercetare se vor impune printr-o mişcare uneori polemică sau hiper-critică.

2. Modelul (modelele) clasic(e)

Născut la Cracovia, **B. Malinowski (1884-1942)** a rămas pînă astăzi antropologul prin excelenţă. După ce a urmat cursuri de fizică şi de matematică, lectura cărţii *Creanga de aur* a lui James Frazer i-a deschis gustul pentru etnologie. În 1910 se deplasează la Londra, unde urmează cursurile predate de E. Westermarck şi de C.G. Seligman. Mai multe sejururi în Noua Guinee, în special în insulele Trobriand, între 1914 şi 1918, i-au furnizat materialele de bază pentru analize, precum şi experienţa de teren pe care o va teoretiza sub numele de observaţie participativă. Categoric, în epocă ancheta de teren realizată de etnologul însuşi începe să ia amploare (a se vedea expediţia efectuată în 1899 de A. Haddon, C.G. Seligman şi W. Rivers în strîmtoarea Torrès şi în Melanezia, ori sejururile petrecute de F. Boas, în 1883-1884, printre eschimoşi şi, mai tîrziu, pe coasta de nord-est a Statelor Unite şi Canadei).

Malinowski este însă acela care o sistematizează metodologic în *Argonauţii Pacificului occidental* (1922), cu argumente atît literare

1. Difuzionismul desemnează un ansamblu de lucrări care încearcă să retraseze istoria popoarelor primitive, pe baza cercetării modului lor de distribuire şi difuziune în spaţiu. Această orientare de origine germană şi austriacă este reprezentată de nume precum F. Ratzel (1882), L. Frobenius (care popularizează noţiunea de cerc cultural), F. Gräbner (anii 1910). Ea a influenţat antropologia culturală americană la debuturile ei.

(el îşi recreează în mod imaginar terenul), cît şi ştiinţifice (a se vedea textul încadrat care urmează). Începînd din 1930, **observaţia participativă** devine semnul distinctiv al etnologiei în toate ţările occidentale, iar elevii lui Malinowski vor face mult pentru succesul ei. Contribuţia inovatoare a lui Malinowski se resimte şi în plan teoretic şi tematic : el insistă asupra importanţei familiei în raport cu nevoile, educaţia şi calităţile psihologice ale individului. Îl reciteşte pe Freud şi discută despre sexualitatea din societăţile primitive[1]. Operele sale majore au ca subiect activităţile economice : tema centrală a *Argonauţilor Pacificului Occidental* o reprezintă cercul fenomenului *Kula*, care este un sistem de schimb de bunuri simbolice între anumite insule melaneziene. Este vorba despre ornamente nobile fabricate din diferite scoici : colierele (*sulava*) se deplasează în sensul acelor de ceasornic, în timp ce brăţările (*mwali*) se deplasează în sens invers, ansamblul creînd legături de reciprocitate.

Analiza funcţionalistă în termeni de nevoi şi, mai ales, de norme îl împiedică pe Malinowski să acorde locul cuvenit schimbării. În opinia sa, faptul că instituţiile se înlocuiesc unele pe altele s-ar explica prin aceea că funcţiile ar fi identice în orice societate. Ulterior, calificativul de funcţionalist a fost generalizat puţin abuziv la nivelul întregii antropologii sociale britanice a anilor 1930-1960. Aceasta este, de asemenea, influenţată de sociologia durkheimiană (A.R. Radcliffe-Brown, 1881-1955) şi, în general, de studiul legilor şi regulilor de ordin social din sistemele familiale (M. Fortes, 1906-1983 ; E. Leach, 1910-1989) sau politice (E.E. Evans--Pritchard, 1902-1973 ; M. Gluckman, 1911-1975 ; R. Firth, 1901-1989). În timpul anilor '50, îşi croieşte drum un suflu mai dinamic, care dă naştere unor perspective mai particulare în termeni de reţele (P. Clyde-Mitchell) sau de negocieri simbolice (V. Turner,

1. A se vedea *Sexualité et répression dans les sociétés primitives* (1927), Paris, Payot, 1932 şi *La Vie sexuelle des sauvages du nord-ouest de la Mélanésie* (1929), Paris, Payot, 1930.

M. Douglas). Etnografia devine mai tematică şi mai orientată din punct de vedere conceptual, chiar dacă, pe de altă parte, Malinowski rămîne o referinţă mitică.

Descoperirea terenului în viziunea lui Bronislaw Malinowski

Condiţii specifice muncii de etnograf. După cum am mai spus, acestea constau mai ales în a te rupe de societatea albilor şi a rămîne pe cît posibil în contact direct cu indigenii, ceea ce nu poate fi realizat decît instalîndu-te în satele acestora. Este foarte convenabil, din punctul de vedere al proviziilor, să dispui de un colţişor în casa unui rezident alb şi să ştii că te poţi oricînd refugia aici în caz de boală sau cînd eşti dezgustat de viaţa indigenă. Dar acest refugiu trebuie să se afle suficient de departe, pentru a nu deveni un mediu în care să trăieşti permanent şi din care să nu ieşi decît la ore bine stabilite pentru „a face satul". El nu se va afla chiar atît de aproape, încît să poţi merge în orice moment să te destinzi. Pentru că indigenul nu este un companion normal pentru un alb şi, după ce ai muncit împreună cu el timp de mai multe ore, ai privit cum îşi cultivă grădina, ai ascultat povestea vreunui fapt folcloric, ai discutat despre obiceiurile sale, simţi o mare dorinţă – absolut naturală – de a te alătura cuiva asemeni ţie. Iar, întrucît izolarea te împiedică să-ţi satisfaci această dorinţă, porneşti într-o plimbare de o oră sau două şi la întoarcere cauţi foarte firesc compania indigenilor, aşa cum ai căuta orice altă prezenţă amicală, pentru a scăpa de singurătate. Prin relaţiile naturale care se creează astfel, înveţi să-ţi cunoşti anturajul, să te familiarizezi cu moravurile şi credinţele sale, ceea ce este de o sută de ori mai bine decît dacă te-ai baza pe un informator plătit, ale cărui rapoarte sînt adesea lipsite de interes. În aceasta constă diferenţa dintre apariţiile episodice în mijlocul indigenilor şi contactul real cu aceştia. Ce trebuie să înţelegem prin acest din

urmă termen? Pentru etnograf, aceasta înseamnă că viaţa sa în sat, iniţial o aventură stranie, uneori neplăcută, alteori extraordinar de pasionantă, va ajunge curînd să urmeze un curs normal în acord deplin cu vecinătatea.

Les Argonautes du Pacifique occidental,
Gallimard, 1963, pagina 63.

Dacă britanicii pun accentul pe social şi pe instituţional, americanii – după exemplul lui **F. Boas (1858-1942)** şi al elevilor săi (M. Mead, 1901-1978; R. Benedict, 1887-1948; A. Kroeber, 1876-1960; R. Lowie, 1883-1957) – insistă asupra totalităţii culturale. Cel puţin două variante pot fi adevărate. Mai întîi, în anii '30, sub influenţa psihologiei şi a psihanalizei, apare Şcoala „Cultură şi personalitate", al cărei prestigiu depăşeşte cu mult sfera etnologiei şi antropologiei; ulterior, va fi operată un fel de sinteză a orientărilor evoluţioniste, care propune o succesiune de tipuri culturale legate, pe de o parte, de mediul înconjurător (L. White, 1900-1975; J. Steward, 1902-1972) şi, pe de altă parte, de sistemele politice de putere (M. Fried).

Cu rădăcini puternice în studiul populaţiilor amerindiene (de talie mică şi regrupate în rezervaţii), antropologia culturală pune accentul mai întîi pe transmiterea şi reproducerea culturii de-a lungul copilăriei, adolescenţei şi al tuturor vîrstelor vieţii. Noţiunea de cultură, în acelaşi timp materială şi imaterială, practică şi simbolică, vizează toate formele posibile şi nu doar pe cele mai primitive sau pe cele mai exotice. Analiza diversităţii populării Statelor Unite conduce la studiul culturii comunităţilor de origine europeană sau chiar africană (descendenţii sclavilor) (M. Herskovits, 1895-1963).

Aceste contacte şi amestecuri culturale permit studierea aculturaţiei ca fenomen distinct. Conformitatea sau non-conformitatea comportamentelor culturale în raport cu normele şi cu sistemele de reprezentare devine mijlocul de depistare a conflictelor ori a

inadaptărilor. Aşa se realizează cercetarea aplicată din timpul celui de-al doilea război mondial : sînt studiaţi japonezii regrupaţi în tabere în California, pentru a înţelege mentalitatea „perfidă" a atacanţilor de la Pearl Harbour sau sînt studiate stereotipurile legate de relaţiile dintre sexe în Marea Britanie, pentru a le explica mai bine soldaţilor G.I.[1] care aşteptau debarcarea cum să flirteze *en tout bien tout honneur*. În ciuda numeroaselor dezbateri dintre americani şi britanici, mai ales în anii '50, cu privire la raporturile reciproce dintre noţiunile de cultură şi de organizare socială, antropologia culturală, ca ramură a unei antropologii şi mai generale, vehiculează o concepţie totalizatoare asupra vieţii sociale în care se confruntă valori trans--istorice şi valori individuale, modele abstracte şi modele concrete. Diversitatea dialectică a culturilor explică bogăţia tematică, teoretică şi critică a antropologiei americane, care rămîne pînă astăzi mediul profesional mondial cel mai imaginativ. După ce, în 1950, reconsiderase terenul mexican – Tepoztlán – cercetat de maestrul său R. Redfield în urmă cu 20 de ani, O. Lewis se va preocupa de cultura sărăciei, reconstruită cu ajutorul biografiilor familiale încrucişate în care punctele de vedere ale fiecăruia dintre membrii grupului îşi răspund şi se completează. Studiile sale au cunoscut un mare succes de librărie (1963, 1969).

În pofida importantelor virtuţi teoretice pe care le probează începînd cu anii 1950, exemplul francez rămîne marcat de o originalitate cel puţin ambivalentă. Deşi fondatorul ştiinţelor omului (J.-J. Rousseau) este francez, iar etnologia trage foloase din crearea sociologiei universitare prin efortul lui É. Durkheim, adevărata experienţă de teren nu se concretizează decît în cursul anilor '30, o dată cu expediţiile africanistului M. Griaule[2]. Abia în anii '40 experienţele americane şi britanice influenţează şi formează tineri

1. G.I. = poreclă dată soldaţilor americani în al doilea război mondial (în original *Government Issue*) (n.t.).
2. A se vedea prezentarea pe care Michel Leiris i-o face în *Afrique fantôme*, Paris, Gallimard, 1934.

etnologi precum Cl. Lévi-Strauss şi G. Balandier. În aceeaşi perioadă, ancheta de teren devine inevitabilă, fiind susţinută de bogăţia teoretică a programului disciplinar. În mai puţin de cincisprezece ani, dinamismul, structuralismul, marxismul mobilizează o întreagă generaţie care va deschide toate fronturile geografice şi tematice ale curiozităţii etnografice. O primă etapă s-a încheiat simbolic în 1979, o dată cu crearea Asociaţiei franceze a antropologilor (Association française des anthropologues) şi cu organizarea mai multor colocvii care au reunit ansamblul cercetătorilor.

În realitate, modelul francez este oarecum pervers, deoarece apare tîrziu şi pare a se impune în faţa altor modalităţi de a profesa etnologia şi antropologia doar prin originalitatea construcţiilor sale teoretice : sociologia situaţiei coloniale şi a schimbării sociale, analiza structurală a miturilor, antropologia economică marxistă. Ancheta decurge de la sine, deşi conotaţiile sale culturale şi lingvistice sînt puţin observate. Dar, odată definit cîmpul clasic al disciplinei, antropologia pare să revină asupra achiziţiilor din anii 1980. Ea se debarasează de hiperteoreticianism, pune în valoare cercetarea patrimoniului francez şi privilegiază antropologia istorică în detrimentul antropologiei modernităţii.

3. Dileme fondatoare şi contradicţii istorice

Un registru dublu traversează etnologia : cel dintîi trimite la preocupările originare şi la „modernizarea” ori actualizarea lor periodică ; cel de-al doilea ţine cont, înainte de toate, de noile probleme ridicate atît de evoluţia critică a disciplinei, cît şi de transformările, mutaţiile sau reconstrucţiile obiectelor de studiu. Nu trebuie să opunem aceste două registre, tradiţia şi actualitatea, pentru că, sub numeroase aspecte, revoluţiile teoretice par a fi pe deplin întemeiate : originea umanităţii, gîndirea sălbatică ori inegalitatea politică fac parte, pentru totdeauna, din patrimoniul etnologiei şi al antropologiei.

Dilemele fondatoare s-ar putea reduce, astfel, la patru. Mai întîi, se pune problema **originii omului şi a societăţii primitive**. Apoi, problema raportului dintre **Natură şi Cultură**, ca posibilitate naturală a existenţei sociale şi cauză a diversităţii culturale. În continuare, atenţia se concentrează asupra **constituirii legăturii sociale şi formelor politicului**, asupra jocului neîntrerupt al inegalităţii. În fine, s-ar pune problema unui fel de alegere între **raţiunea simbolică** şi **gîndirea sălbatică**. Combinarea elementelor acestor dileme poate rezuma istoria antropologiei, avînd în vedere că de mai bine de un secol o serie de dezbateri recurente le reuneşte sau le separă continuu.

3.1. Originea speciei umane şi raportul cu natura

Vechimea societăţilor şi culturilor, fantasma cercetării celor mai simple forme, deci cele mai primitive ale organizării umane, ale limbajului, ale religiei, ale familiei etc. reprezintă tentaţii permanente ale disciplinei. Paleontologia, arheologia preistorică, primatologia, antropologia fizică sau biologică sînt discipline „naturaliste" care au propria autonomie. Iar influenţa lor conceptuală ori factuală rămîne imensă, datorită faptului că tradiţia evoluţionistă a încercat să reconstruiască filiaţiile care conduc de la animalitate la umanitate, să identifice înlănţuirile şi bifurcaţiile care l-ar fi produs pe *Homo sapiens* şi, în fine, să-şi imagineze într-un mod rezonabil primele forme de grupuri umane şi „producţiile" lor culturale. Tradiţia americană include – poate mai mult formal decît real – toată această reflecţie în sfera antropologiei, deşi competenţele necesare ţin de ştiinţele biologice şi medicale, iar nu de ştiinţele umane sau sociale propriu-zise. Studiile efectuate asupra gorilelor, cercetările arheologice efectuate în Africa asupra lui *Homo erectus*, reflecţiile culturale ale antropologilor şi ale arheologilor schiţează apariţia umanităţii biologice şi sociale. Întrebarea este dacă natura biologică a umanităţii poate influenţa sau chiar determina caracteristicile primare ale oricărei societăţi. Curentul sociobiologiei a încercat să demonstreze

că majoritatea comportamentelor şi instituţiilor ar deriva, în mod indirect, din modurile biologice şi instinctuale de a face. Chiar şi astăzi, biologizarea culturii are rădăcini adînci – cel puţin ideologice –, iar riscul de a regăsi clasificările raseologice, precum şi rasismul care le însoţeşte, este foarte mare (Wilson, 1979 ; Sahlins, 1980b). Dar, dacă originea speciei rămîne o preocupare de actualitate, originea – biologică sau istorică – a societăţii se dovedeşte tributară unei mitologii mai curînd fantasmatice. Etnologia nu trebuie să reinventeze lumea în fiecare zi.

Un loc comun şi mai pregnant îl constituie dilema care [fie] plasează cultura în natură, fie transformă cultura într-o a doua natură. Simplitatea tehnologiilor, pretinsul determinism al mediului înconjurător, importanţa lumii naturale în perceperea şi elaborarea culturii au format unul din primele programe ale disciplinei. În opinia lui Claude Lévi-Strauss, distincţia dintre cele două universuri [natură şi cultură] este semnificativă : „... tot ceea ce este universal la om ţine de ordinea naturală şi se caracterizează prin spontaneitate ... tot ceea ce se supune unei norme aparţine culturii şi prezintă atributele relativului şi particularului" (1967, p.10. A se vedea nota 1 de la pagina 81). Dar interacţiunea dintre cele două medii nu are loc în sens unic. Dacă antropologia ecologică poate merge pînă acolo încît să includă cultura pe lista variabilelor de mediu, abordările evoluţioniste sau culturaliste clasice pun în evidenţă factorii de adaptare şi de transformare. În Franţa, concepţia geografică cu privire la modurile de viaţă a constituit o primă formă de clasare. Dar pentru structuralişti sau pentru marxişti mediul natural este definit mai curînd ca o resursă – simbolică, în primul caz (gîndirea sălbatică), economică, în cel de-al doilea (forţele productive ale modurilor de producţie).

3.2. Socialul şi simbolicul

Cele două dileme precedente vizau dualitatea intrinsecă a oricărei evoluţii umane. În schimb, următoarele două, legătura socială şi reprezentarea simbolică, pun accentul pe actorul uman, individual, colectiv şi generic. În acest caz, teoriile etnologiei şi ale antropologiei nu reprezintă decît o modelare specifică a teoriei sociologice. Pînă la primul război mondial, toţi cercetătorii au avut această înclinaţie conceptuală, deoarece o teorie generală a socialului făcea trimitere concomitent la societăţile primitive şi la societăţile istorice şi moderne. Inventarea terenului etnologic – şi, corolar, dezvoltarea sociologiilor empirice în Statele Unite începînd cu anii '20 – va destrăma unicitatea inspiraţiei. Orientări specifice şi distincte se vor autonomiza şi chiar opune. Comparînd, de exemplu, etnologia rudeniei şi sociologia familiei, ori antropologia politică şi ştiinţa (sau sociologia) politică, remarcăm că, în realitate, avem de-a face cu domenii fără prea mare legătură. Antropologia nu se mai ocupă de originile statului, pe care le-a încredinţat arheologiei şi istoriei. De asemenea, în anii 1930-1940, psihanaliza a subjugat literalmente antropologia culturală americană, însă căutarea legăturii sociale fondatoare apare astăzi mai degrabă ca o problemă de opţiune teoretică (sau filosofică) decît ca un obiect real.

Dilema cea mai recurentă este, cu siguranţă, aceea a formelor şi mecanismelor de credinţă. *Mana*, mentalitatea prelogică, gîndirea sălbatică, ideo-logica – pentru a nu cita decît cîteva dintre noţiunile celebre – i-au fascinat pe toţi etnologii şi antropologii de „cabinet" sau de teren[1]. O serie de practici uzuale, cum ar fi compilaţia etnolingvistică, căutarea unui sens (inconştient, implicit, structural, politic), rolul inovaţiilor religioase au favorizat emergenţa problematicilor totalizatoare care permit articularea sau sintetizarea tuturor

1. Acestea fac trimitere la lucrările lui M. Mauss, H. Lévy-Bruhl, Cl. Lévi--Strauss şi ale lui M. Augé (1975).

nivelurilor – practice şi simbolice – ale culturii. Este evident că antropologia se simte foarte în largul său în faţa unor logici de gîndire foarte diferite de propria-i logică. Cu atît mai mult cu cît verificarea se dovedeşte, în aceste cazuri, prin definiţie, imposibilă ! Aşa se face că lucrările lui M. Griaule şi G. Dieterlen asupra cosmogoniilor dogon sînt acuzate că nu ar avea suficientă rigoare sociologică, iar opera lui Carlos Castaneda este suspectată că nu ar fi decît o uriaşă escrocherie[1]. În această fază a analizei, mai rămîne o singură întrebare : îl putem înţelege pe Celălalt din exterior sau, dimpotrivă, trebuie să abandonăm orice idee de raţiune antropologică ?

Greutatea vechilor probleme, la care nu se pot da răspunsuri definitive, contrastează cu energia mai puţin obişnuită pe care o mobilizează disciplina pentru a-şi pune neîncetat în evidenţă pertinenţa contemporană. În funcţie de concepţia filosofică sau epistemologică asupra etnologiei pentru care s-a optat, secolul trecut a fost marcat de numeroase rupturi şi revoluţii. Cea dintîi se referă, evident, la însăşi crearea etnologiei, mai precis la practicile sale de teren care permit, în sfîrşit, reconstruirea Celuilalt din interior. Această descentrare este radicală, întrucît Celălalt nu mai este un simplu efect de împuternicire (*effet de procuration*) în măsură să justifice o istorie universală şi occidentalo-centrică. Cea de-a doua mutaţie se referă la fenomenul aculturaţiei şi la schimbarea socială : tradiţiei îi succede modernitatea (iar astfel, ambele îşi pierd identitatea autonomă), istoriei reci îi urmează istoria caldă şi dinamica internă a proceselor sociale. Această invenţie anglo-americană a anilor 1930-1940 recunoaşte efectele puterii politice : omogenizarea spaţiului naţional într-un caz, situaţia colonială în celălalt. Începînd cu anii '50, nu mai este posibilă explicarea localului făcînd abstracţie de global : obiectul etnologic nu mai este supus unei definiri reducţioniste *a priori*, el este mişcare, relaţie, situaţie.

1. A se citi *Histoires de pouvoir, Voir, Le voyage à Ixtlan* (Folio, Gallimard). Autorul, iniţiat de către un vrăjitor yaqui (Mexic), produce o operă în care cu greu putem distinge între realitate şi imaginar. A se consulta exegeza lui D.C. Noïl, *Carlos Castaneda – Ombres et lumières*, Paris, A. Michel, 1981.

O asemenea perspectivă explică modernizarea etnologiei folcloristice sau a tradiţiilor populare: antropologia, universalizîndu-se, face posibilă studierea propriei societăţi. Celălalt nu mai este doar un primitiv exotic, nici numai strămoşul rural, ci concetăţeanul nostru şi toţi Ceilalţi produşi de societatea noastră (emigrantul, exclusul ş.a.m.d.). Iar după cum asistă la dispariţia frontierelor geografice şi apoi tematice care separau altădată obiectele sale de restul obiectelor ştiinţelor sociale, tot aşa etnologia se supune acum unor readaptări cu totul inedite. În anii '60-'70, ideologia „Puterii roşii" (calchiată după modelul „Puterii negre" a celor mai radicali militanţi pentru drepturile civice) a amerindienilor din America de nord cerea perceperea unei dijme din fondurile de cercetare ale etnologiei, considerată colonială. Astăzi, autohtonii sau indigenii înşişi folosesc în mod direct discursul şi rezultatele disciplinei pentru conducerea luptelor lor politice şi „etnice". Această răsturnare în care Celălalt devine el însuşi etnolog nu face decît să impună – cel puţin provizoriu – o ierarhizare diferită a obiectelor.

Capitolul 3

LEGĂTURILE SOCIALULUI

Studiul societăţilor „primitive”, „tradiţionale” ori doar considerate exotice a pus simultan în lumină două fenomene distincte: diferenţa dintre aceste societăţi şi societatea noastră şi, prin aceasta, specificitatea relaţiilor sociale care le organizează. Astăzi, o asemenea afirmaţie pare evidentă. Dar istoria teoriilor etnologice ne aminteşte că există un etnocentrism sociologic subiacent principiilor acestei discipline. Primele modele explicative erau comparative, dar, în condiţiile în care etnologii se mulţumeau să clasifice societăţile cu ajutorul unei grile mai mult sau mai puţin evoluţioniste (în care etapa finală corespundea societăţii occidentale, moderne şi raţionale), bineînţeles că organizarea socială primitivă nu reprezenta decît reversul medaliei. În ciuda acestei prejudecăţi epistemologice, comparatismul etnologic (Morgan, Tylor) îi obligă pe etnologi să îşi reconsidere conceptele şi să ţină seama de efectul de real pe care lucrările de teren şi etica relativismului cultural îl impun, începînd cu primele decenii ale secolului XX.

În consecinţă, are loc o răsturnare de situaţie: privilegiind specificitatea unei „alte” organizări sociale, efortul de a explica nu se mai bazează numai pe compararea unor societăţi diferite. La drept vorbind, în acest efort este uitată istoria (Malinowski, Boas), deoarece etnologii îşi concentrează atenţia asupra logicii interne a instituţiilor, raporturilor sociale şi culturilor. Sînt, prin urmare, aduse acum în prim plan concepte mai puţin generale, trimiţînd cu precădere la instituţii ori la comportamente precise. Aceste concepte prezintă două caracteristici: ele se încadrează într-o gîndire sociologică de ordin abstract cu privire la condiţiile de posibilitate ale oricărei societăţi

(Mauss, Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss), iar în acelaşi timp, denumesc realităţi originare. Polemica dintre culturaliştii şi structuralo--funcţionaliştii anilor 1930-1950 vehiculează, de exemplu, un *quid pro quo*: privilegiind în mod explicit totalităţile culturale, antropologii americani (Kroeber, Herskovits) dau impresia că tipologizează modurile de a fi culturale (inclusiv al nostru; a se vedea M. Mead sau R. Benedict), în timp ce britanicii par să prefere neutralitatea rece, poate atemporală, a logicii interne a organizării sociale.

O astfel de sociologizare nu se află, însă, la adăpost de o serie de influenţe ideologice. În celebra lor lucrare din 1940, *Systèmes politiques africains,* E.E. Evans-Pritchard şi M. Fortes opun societăţile cu stat societăţilor fără stat. Această distincţie negativă va crea probleme timp de aproape o jumătate de secol, chiar dacă, prin intermediul politicului, ea permitea o repunere în valoare a unui număr mare de societăţi primitive. Alte reconsiderări, mai decisive, au avut ca subiect aşa-numitul fundament natural, mai exact biologic, al ordinii sociale. O primă reconsiderare priveşte vîrsta, o a doua genul[1]. Unii antropologi francezi, marxişti, au aplicat schema claselor sociale la categoriile de vîrstă, opunîndu-i astfel pe cei în vîrstă celor tineri (Claude Meillassoux, P.-Ph. Rey). Pe de altă parte, curentul feminist a criticat – şi pe bună dreptate – o etnologie dominată, încă de la apariţia sa, de un punct de vedere masculin asupra societăţii.

Teritoriul social al etnologiei s-a lărgit pentru că nu mai este definit ca primitiv şi pentru că, procedînd la reformulări critice şi elaborări inedite, instrumentele cartografierii sale pot fi aplicate peste tot. În mod paradoxal, mondializarea alterităţii şi reinventarea permanentă a tradiţiei consolidează programul originar al disciplinei, universalizîndu-l. Istoricitatea obiectelor antropologiei confirmă faptul că toate societăţile reprezintă fructul „unei producţii continue şi niciodată încheiate" (Balandier, 1985a, p.8). Legătura socială

1. Studiile feministe, precum şi antropologia au impus utilizarea sistemică a termenului „gen" (de la termenul englez *gender*), în discuţiile actuale cu privire la diferenţele dintre sexe şi dintre statutele sociale ale sexelor.

rămîne temeiul tuturor societăţilor, oricare ar fi cadrul de referinţă : configuraţii familiale de bază, forme complexe ale ordinii politice ori sfera producţiei şi a acumulării. Jocul simbolic este intrinsec tuturor registrelor sale, dar va fi examinat separat.

1. Bărbaţi şi femei : gen şi înrudire

1.1. Fundamentele biologice şi sociale

Expansiunea demografică a umanităţii nu este doar un simplu fenomen biologic determinat de natura mediului şi de rezistenţa fiziologică a speciei umane în faţa agresiunilor de orice natură. Modalităţile de reproducere umană şi finalităţile procreării, diferenţierea sexelor şi controlul relaţiei sexuale, construcţia genurilor şi diferenţierea rolurilor în cadrul diviziunii muncii nu rezultă dintr-o simplă socializare culturală a instinctelor umane. Desigur, antropologia fizică, apoi biologică, în orientările sale cele mai excesive – dintre care cea mai recentă, sociobiologia, datează de un sfert de secol –, a încercat să dovedească faptul că instinctul de conservare şi de ameliorare a speciei defineşte **în mod natural** diferitele comportamente colective (regrupare şi protecţie, violenţă şi conflict) sau interindividuale (alegere a partenerului sexual, educare a copiilor, selecţie în scopul asumării unui număr optim de membri ai familiei). O întreagă tradiţie a antropologiei culturale sau sociale (incluzînd-o aici şi pe cea marxistă) a încercat să sociologizeze aceste probleme, respectînd totodată locul dinamicii strict demografice în cadrul raporturilor sociale.

Studiile referitoare la perioadele preistorice par să fi confirmat faptul că primele societăţi omeneşti de vînători-culegători erau, în ansamblu, bine hrănite şi relativ protejate împotriva bolilor infecţioase, avînd o rată a mortalităţii infantile şi o speranţă de viaţă relativ medii. Aceste studii confirmă, de asemenea, faptul că amplificarea

complexităţii structurilor sociale şi trecerea la sedentarism şi la agricultură sînt strîns legate de transformările demografice (creşterea populaţiei, modificarea ratelor natalităţii şi mortalităţii etc.). În secolul al XIX-lea, unii teoreticieni (Bachofen, Morgan) au lansat ipoteza potrivit căreia primele societăţi erau matriarhale şi întemeiate pe dominaţia exercitată de mame şi femei. Nimic nu dovedeşte că un astfel de sistem ar fi existat, dar aceasta nu i-a împiedicat pe unii antropologi feminişti americani să descrie un matriarhat care ar fi sfîrşit prin înfrîngerea femeilor în urma unei lupte de clasă între genuri (Reed, 1979).

Abordarea antropologică a genului înseamnă înainte de toate o reconsiderare a analizelor disponibile. Să-l citām [în acest sens] pe A. Weiner (1983), care a putut pune în evidenţă importanţa „uitării" femeilor şi a complicatelor schimburi al căror obiect sînt femeile în tabelul propus de Malinowski cu privire la economia trobriandeză (în *Argonauţii* ...). Dintr-o perspectivă mai generală, logica specifică lumii femeilor (nu doar universul zis feminin, ci lumea socială globală, aşa cum este ea trăită, reprezentată şi interpretată de femei) este descoperită pentru că este inedită (faimoasa „uitare" masculină) şi mai ales necesară (femininul nu merge fără masculin şi invers). Nicole-Claude Mathieu ne învaţă chiar că trebuie „să obţinem un maximum de informaţii de la dominant... deoarece acesta cunoaşte modul de folosire, mecanismele economice şi justificările ideologice, constrîngerile materiale şi fizice care pot fi utilizate şi care sînt [efectiv] utilizate..." (1985, p. 181).

Una dintre cele mai ambiţioase teorii privind comunitatea domestică este aceea propusă de Claude Meillassoux în urmă cu 35 de ani (Meillassoux, 1977, pp. 21-62). Comunitatea domestică este în acelaşi timp particulară (ea are propriul mod de organizare) şi universală (toate modurile de producţie, inclusiv capitalismul, sînt întemeiate pe menţinerea raporturilor domestice): „Comunitatea domestică este, în realitate, singurul sistem economic şi social care dictează producerea fizică a indivizilor, reproducţia producătorilor şi reproducţia socială sub toate formele sale printr-un ansamblu de

instituţii şi care o domină printr-o mobilizare ordonată a mijloacelor de reproducere umană, mai exact a femeilor"[1]. Procedînd la examinarea raporturilor de reproducţie şi „a structurilor alimentare ale rudeniei", Meillassoux construieşte un model de avansuri şi restituiri de-a lungul generaţiilor bazat pe circulaţia şi exploatarea femeilor, model care are meritul de a permite o comparare a *tuturor* societăţilor, inclusiv a celor de astăzi, modificate prin profundele mişcări internaţionale de populaţie.

Societatea omenească este, într-un fel, o societate feminină, nu numai pentru că femeile constituie o parte decisivă a forţei de muncă disponibile, dar şi pentru că distribuţia lor socială rămîne la baza realizării posibilităţilor lor de procreare. Acest proces se integrează în mecanismele de control al reproducerii indivizilor şi grupurilor şi al acumulării resurselor pe care ei/ele le realizează. Fenomenele amintite au făcut obiectul a trei lecturi distincte în cadrul antropologiei. Prima trimite la orientările culturaliste ale psihologiei popoarelor (M. Mead, R. Benedict) şi la interpretarea pe care Freud a dat-o originii legăturii sociale, în special în *Totem şi tabu*[2]. Cea de-a doua, mai mult descriptivă decît teoretică şi fără putere explicativă globală, constituie ceea ce americanii au numit o antropologie a sexualităţii[3]. Privirea clinică şi comparativă asupra aspectului sexual

1. Claude Meillassoux adaugă: „Nici feudalitatea, nici sclavagismul, nici capitalismul nu conţin mecanismele instituţionale de reglementare sau corectare (altele decît legea numerelor mari) ale reproducerii fizice a fiinţelor umane" (1975, p. 9-10).
2. *Totem et Tabou*, Paris, Payot, 1973. A se vedea analizele lui P.L. Assoun, *Freud et les sciences sociales*, Paris, A. Colin (Cursus), 1993. Malinowski se situează în egală măsură în această orientare, datorită teoriei sale cu privire la nevoile alimentare şi răspunsurile culturale.
3. A se citi sinteza elaborată de D.L. Davis şi R.G. Whitten, „The Cross-Cultural Study of Human Sexuality", *Annual Review of Anthropology*, vol. 16, 1987, pp. 69-98 (403 lucrări citate). În ceea ce priveşte atitudinea etnologilor în legătură cu această problemă pe teren, a se vedea F.A. Salamone, „Oh vous voilà! L'Anthropologue hétérosexuel et le sexe", *Anthropologie et Sociétés*, vol. 19, 1-2. 1995, pp. 253-271.

rămîne totuşi anecdotică şi, într-un anume sens, „ruşinoasă”. De fapt, o a treia orientare, care privilegiază cultura şi socialul, a ignorat adesea legea complexului lui Oedip şi trăirea sexuală în construcţia vastului cîmp interrelaţional al legăturilor de rudenie. Astăzi, acest cîmp se află în plin proces de redefinire, datorită în special luării în consideraţie a teoriei indigene cu privire la reproducerea sexuală, în care sînt evocate homosexualitatea şi unele comportamente considerate încă uneori „anormale” ori „imorale”.

1.2. Rudenia

Studiul rudeniei[1] a fost considerat pînă de curînd nucleul rigid al disciplinei, iar aceasta din motive atît ideologice, cît şi ştiinţifice. Rudenia a fost primul domeniu al etnologiei care, încă de la mijlocul secolului al XIX-lea, a constituit obiect al comparaţiei şi al formalizării. O astfel de preocupare ar putea avea mai multe explicaţii : să ne gîndim, pentru început, la dezbaterile obsesive din jurul noţiunii de promiscuitate sexuală primitivă, atît de contrară bunelor moravuri conjugale, monogame şi creştine ale burgheziei în ascensiune (şi „evoluţioniste”). Dar căutarea originilor prezintă o tendinţă sociologică (familia s-ar afla la baza oricărei relaţii sociale) şi o tendinţă biologizantă (nevoia sexuală a reproducerii determină formele de instituire a societăţii). Aşa cum explică F. Zimmermann, „... rudenia se întemeiază pe realităţile biologice ale procreării, dar societatea interpretează, recunoaşte sau nu, sancţionează prin prescripţii sau interdicţii acest dat biologic : iată de ce relaţiile de rudenie sînt esenţialmente sociale” (1993, p.12).

1. Pentru comoditate, traducem prin „rudenie” (*parenté*, în limba franceză) termenul englez *Kinship* care, la început, a fost folosit de etnologii anglo--saxoni pentru a desemna „în sens riguros, legăturile de sînge, iar, prin extensie, reţeaua legăturilor de rudenie naturale sau convenţionale, centrate pe Ego” (Zimmermann, 1993, p. 45). Vom găsi la acest autor explicaţii mai detaliate. A se vedea, de asemenea, C. Ghasarian (1995).

Trei mari serii de legături întemeiază rudenia, şi anume: **filiaţia**, **alianţa** (sau căsătoria), **germanitatea**[1]. Acestor trei categorii trebuie să le asociem domeniul terminologiei, care rămîne analizatorul numărul unu în construcţia rudeniei. În plus, aceasta din urmă cuprinde şi principiul rezidenţei, al proprietăţii, precum şi noţiunea de genealogie. Aplicarea simultană a tuturor acestor principii defineşte grupuri concrete, care au propria lor existenţă şi semnificaţie, care constituie realitatea vie pe care etnologul o întîlneşte şi o anchetează pe teren.

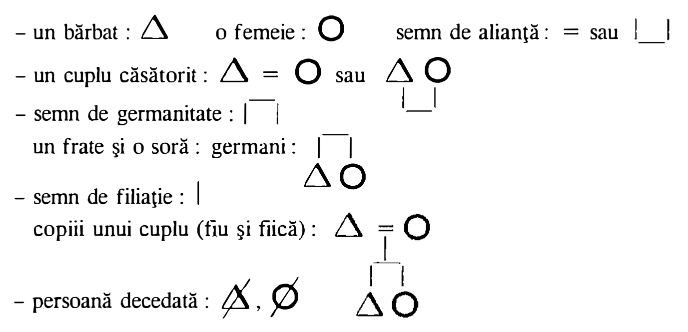
Filiaţia desemnează extensia rudeniei atunci cînd o persoană descinde din alta. Trebuie să facem distincţie aici (să ne gîndim la un copil în raport cu tatăl său şi cu mama sa) între consangvinitate, care trimite la adevăratele relaţii biologice dintre indivizi apropiaţi sau îndepărtaţi, şi rudenie, în sensul larg al termenului, care se referă atît la legăturile de procreare (genitor, genitoare şi progenitură), cît şi la legăturile propriu-zis sociale şi culturale dintre statutele de tată, mamă, fiu, fiică. Un individ este legat social la o descendenţă – *lignée* (filiaţie unilineară din tată sau din mamă), la două descendenţe (filiaţie bilineară din tată şi mamă) sau la patru descendenţe (filiaţie nediferenţiată sau bilaterală din tatăl şi mama tatălui, pe de o parte, şi din tatăl şi mama mamei, pe de altă parte). În primul caz, filiaţia se transmite numai prin bărbaţi (modul patrilinear sau agnatic) sau numai prin femei (modul matrilinear sau uterin). Pentru filiaţia bilineară (sau filiaţia unilineară dublă), „cele două filiaţii unilaterale se juxtapun, fiecare în parte reglînd, ea şi numai ea, transmiterea anumitor drepturi"[2]. În ceea ce priveşte filiaţia nediferenţiată (sau cognatică), aceasta nu este niciodată absolută, chiar dacă, teoretic, drepturile şi îndatoririle faţă de cei doi părinţi sînt, în ansamblu, identice. Acest caz corespunde celui pe care îl cunoaştem noi înşine în sistemele de rudenie occidentale.

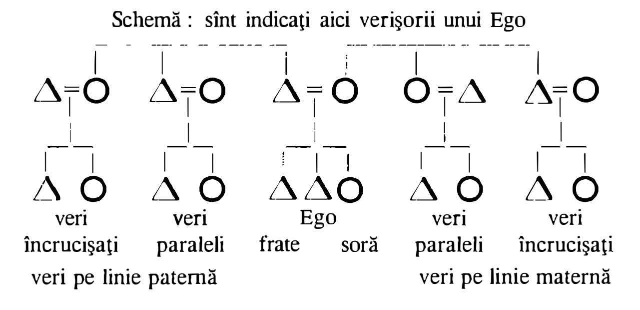
---

1. Din latinescul *germanus* = de acelaşi sînge (n.t.).
2. A se vedea D. Paulme, „La notion de parenté dans les sociétés africaines", *Cahiers internationaux de sociologie*, XV, 1953, pp. 150-173.

Sisteme de notare şi de reprezentare a relaţiilor de rudenie

Etnologii utilizează simbolurile de mai jos pentru a descrie mai uşor relaţiile de rudenie. Aceste simboluri permit construirea unor diagrame de rudenie în care este indicat întotdeauna individul de referinţă, Ego, într-o reţea de relaţii. El este identificat prin E sau prin înnegrirea simbolului. Simboluri :





Abrevieri : acestea sînt utilizate pentru a desemna termenii elementari de rudenie (în franceză şi în engleză).

Tată – **Pe** (**F**) *père*, *father*	frate – **Fr** (**B**) *frère*, *brother*
Mamă – **Me** (**M**) *mère*, *mother*	soră – **Sr** (**Z**) *soeur*, *sister*
Fiu – **Fs** (**S**) *fils*, *son*	soţ – **Ma** (**H**) *mari*, *husband*
Fiică – **Fe** (**D**) *fille*, *daughter*	soţie – **Ep** (**W**) *épouse*, *wife*

Aceste elemente trebuie să vă permită să înţelegeţi diagrama de la pagina 4 [a se vedea dedicaţia], să reperaţi FeFsPe şi să identificaţi, de exemplu, FeSrMe şi FsFrPe !

Funcţionaliştii, precum A.R. Radcliffe-Brown ori B. Malinowski, au impus teza potrivit căreia filiaţia ar fi aceea care determină natura sistemului de rudenie. Pentru ca alianţa şi, mai general, schimbul de femei să organizeze [în planul modelelor ştiinţifice] ansamblul spaţiului social[1], a trebuit să aşteptăm publicarea – în 1949 – a lucrării *Structures élémentaires de la parenté*. După Claude Lévi-Strauss, trebuie să distingem între structurile elementare şi structurile complexe (care vizează mai curînd societăţile noastre). Structurile elementare implică reguli pozitive pentru alegerea partenerului : avem de-a face în acest caz cu o căsătorie prescrisă sau preferenţială. Aceste structuri definesc două sisteme : schimbul restrîns sau simetric de femei între un număr par de unităţi de schimb şi schimbul generalizat sau asimetric, orientat într-o singură direcţie. Căsătoria este un fenomen social complex care presupune atît o dimensiune rituală, cît şi o dimensiune economică. Transferurile în natură sau în muncă se fac fie dinspre familia logodnicului către aceea a logodnicei (compensaţie matrimonială), fie dinspre familia logodnicei către soţ sau către grupul de apartenenţă al acestuia (dota). Pentru unii antropologi contemporani (J. Goody, Cl. Meillassoux), aceste prestaţii matrimoniale fac parte dintr-un sistem de diferenţiere şi de inegalitate (primul născut care controlează în folosul său schimbul de femei destinate fraţilor mai mici). În fine, *les germains* constituie grupurile de fraţi şi de surori care se află la baza atît a comunităţilor familiale, cît şi a rudeniei prin alianţă. Ei constituie dimensiunea suplimentară care permite articularea filiaţiei la alianţă[2].

1. Interzicerea incestului este aceea care fondează întreg acest sistem de schimb şi, deci, exogamia. Acest raţionament se află la baza lucrării *Structures élémentaires de la parenté* a lui Claude Lévi-Strauss, Paris, PUF, 1949. Ediţie adăugită : Paris, Mouton, 1967.
2. Pentru alianţă şi rudenie în general, a se vedea lucrarea *L'Exercice de la parenté* de Françoise Héritier, Paris, Gallimard-Le Seuil, 1981.

Tipuri de căsătorie

A	Exogamie	Termen creat în 1865 de către etnologul J.F. McLennan pentru a descrie căsătoria în afara unui grup din cadrul unui ansamblu care stabileşte un sistem de intermariaj. Desemnează şi grupul în sânul căruia este interzisă căsătoria.
B	Endogamie	Grup în interiorul căruia căsătoria este permisă sau impusă.
	Monogamie	Căsătoria unui singur bărbat cu o singură femeie.
	Poligamie	Căsătoria unei persoane [indiferent de sex] cu mai multe persoane.
	Poliginie	Mai multe femei căsătorite cu un singur bărbat.
	Poliandrie	Mai mulţi bărbaţi căsătoriţi cu o singură femeie.
C	Levirat	Unul din fraţii soţului decedat trebuie să se căsătorească cu văduva acestuia, dar, într-un anume sens, el rămâne un substitut deoarece, cel mai adesea, copiii rezultaţi din această a doua uniune sunt consideraţi ca aparţinând primului soţ.
	Sororat	Soţul se căsătoreşte cu sora soţiei decedate.

Atunci cînd, în studiile despre rudenie, se vorbeşte despre rezidenţă, se evocă rezidenţa dobîndită în urma căsătoriei, regulile care o definesc putînd varia în timp. Aceste reguli trimit la modurile de filiaţie : rezidenţa este patrilocală cînd cuplul se instalează la tatăl soţului, iar acest mod poate deveni virilocal, atunci cînd soţul se instalează pe cont propriu. În cazul matrilocal sau uxorilocal, cuplul

se instalează, dimpotrivă, la părinţii tinerei căsătorite sau acolo unde locuia aceasta înainte de căsătorie. Atunci cînd cuplul se instalează la fratele uneia dintre mame, rezidenţa este numită avunculocală (în sistem matrilinear), iar dacă rezidenţa nu are legătură cu nici una dintre determinări, este numită neolocală. Ciclul de dezvoltare a grupului domestic (autonomie economică, copii, decesul părinţilor etc.) modifică aceste moduri de rezidenţă. În societăţile moderne, locurile de rezidenţă sînt determinate de mize adesea exterioare rudeniei.

O parte importantă a reflecţiei cu privire la rudenie este consacrată terminologiei, termenilor indigeni utilizaţi pentru a desemna ansamblul diferiţilor membri ai „rudeniei". Trebuie să facem distincţie între termenii de adresare, care reprezintă numele dat unei rude prin alianţă *căreia* i se vorbeşte direct, şi termenii de referinţă, care servesc la indicarea celor *despre care* se vorbeşte. De altfel, termenilor de adresare le poate fi asociat sistemul atitudinilor, care, după Lévi-Strauss, reprezintă „o integrare dinamică a sistemului numelor"[1]. Sistemele de apelative se pot descompune în sisteme descriptive şi sisteme clasificatoare. Sistemele descriptive au un stoc de termeni precişi care se referă la rudele de gradul întîi şi de gradul al doilea: rudele mai îndepărtate sînt denumite prin compuşi ai acestor termeni (populaţiile Dinka şi Shilluk din Sudan ar aparţine acestui tip). Dar sistemele clasificatoare sînt acelea care, după apariţia lucrărilor lui L.H. Morgan despre irochezi, i-au fascinat pe etnologi: ele configurează o identificare terminologică între rude din generaţii diferite sau între rude directe şi colaterali sau chiar între rude de sexe diferite.

Într-un articol apărut în 1909, A. Kroeber[2] arată că toate sistemele terminologice sînt de fapt mai mult sau mai puţin clasificatoare. Iar engleza, care posedă douăzeci de termeni de rudenie, este un astfel

1. 1958: p. 47. A se vedea, mai general, relaţiile de batjocură, de evitare şi de rudenie rituală (năşie).
2. „Classificatory Systems of Relationship", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 39, pp. 77-81. M-am inspirat aici din F. Zimmermann (1993).

de sistem, asemeni limbilor „primitivilor” care pot avea – potrivit datelor cunoscute la vremea respectivă – pînă la douăzeci şi cinci sau treizeci [de termeni]. După antropologul citat, ar exista opt categorii distincte de rudenie : engleza nu utilizează decît patru dintre acestea, în timp ce limbile amerindienilor, de exemplu, folosesc şapte sau opt. Kroeber va merge chiar mai departe în critica unor reconstrucţii evoluţioniste ipotetice, afirmînd că termenii de rudenie „sînt, înainte de toate, determinaţi de limbaj şi... nu pot fi utilizaţi pentru inferenţe sociologice decît cu extremă prudenţă”. Studiul tipologic inaugurat de L.H. Morgan asupra cazului irochezilor a fost lărgit în 1897 prin comparaţia făcută de J. Kohler între sistemele crow şi omaha. În fine, G.P. Murdoch este cel care propune, în 1949, în *Social Structure*, tipologia celor şase mari tipuri de înrudire (eschimos, hawaian, irochez, sudanez, crow şi omaha)[1]. Pe acestea din urmă, el le intersectează cu principalele forme de filiaţie (patrilineare, matrilineare etc.), ceea ce îi permite să construiască unsprezece mari tipuri de structuri sociale !

1.3. De la clanuri la clase de vîrstă

Dar introducerea utilizării formalismului lingvistic sfîrşeşte prin a izola rudenia de restul ansamblului social. Totuşi, rudenia înseamnă şi grupuri cu o puternică coeziune internă – de corp, după termenul englez *corporate* – care fac să apară comunităţi reale de ordin istoric, demografic şi sociologic. Grupările cele mai cunoscute sînt clanul şi neamul (*lignage*). **Clanul** desemnează un grup exogam ai cărui membri invocă un strămoş comun după o filiaţie unilineară. Tylor şi Frazer asociază aceste grupuri cu totemismul şi cu un decupaj teritorial. Dar astăzi se insistă pe celelalte funcţii – rituale, politice, chiar economice – ale clanurilor, iar exogamia nu mai este un

---

1. Să consemnăm coincidenţa apariţiei simultane în acelaşi an [1949] a lucrărilor lui G.P. Murdock, Cl. Lévi-Strauss şi M. Fortes.

criteriu distinctiv. Antropologii funcţionalişti au atribuit o importanţă considerabilă organizării în **neamuri** [*lignages*] din cauza numeroaselor exemple africane. Dacă un clan este mai mult decît un neam, pot să existe şi clanuri fără *lignages*. În ceea ce le priveşte pe acestea din urmă, ele intervin în toate nivelurile vieţii sociale : rezidenţă, stratificare socială, distribuire a resurselor şi a oamenilor. Neamul prezintă o unitate socială şi locală relativ bine afirmată, însă conflictele ori rivalităţile pot duce la segmentare. Aceste segmente vor putea deveni, la rîndul lor, neamuri în înţelesul deplin al termenului.

Lărgirea reflecţiei etnologice cu exemple din istoria contemporană şi din societăţile numite complexe (ori considerate ca ţărăneşti) este relativ recentă, chiar dacă rudenia i-a interesat de multă vreme pe istorici, jurişti şi folclorişti[1]. Examinarea societăţilor cu filiaţie nedeterminată a permis relativizarea abordării etnologice şi punerea în valoare a unor sisteme mai suple, numite *à parentèle*[2] sau, dimpotrivă, *à maison*[3]. Cel dintîi, formalizat în special de G. Augustins (1990), postulează echivalenţa între fraţii de sînge [*germains*] şi utilizează toate resursele posibile ale unei rudenii foarte largi în care pot interveni chiar rude fictive, relaţii amicale, chiar de clientelă. Sistemul *à maison* insistă, dimpotrivă, mult mai mult pe rezidenţă, pe o ierarhie între fraţi, între primul născut şi fraţii mai mici, pe existenţa unui grup domestic stabil. Cl. Lévi-Strauss este autorul care a impus această noţiune, reexaminînd instituţia casei la nobilii kwakiutl (*numaym*) ; el notează : „Întregul mod de funcţionare al caselor nobile europene ori exotice implică o confuzie a unor categorii considerate în alte situaţii drept corelative ori opuse şi pe care le vom vedea tratate ca şi cum ar fi interschimbabile : filiaţia echivalează cu alianţa, alianţa echivalează cu filiaţia" (1979, p. 191).

---

1. A se vedea lucrările lui T. Jolas *et al.* (1990) şi M. Segalen (1980).
2. *Parentèle* (fr.) – ansamblu foarte larg de rude (n.t.).
3. *Maison* (fr.) – casă ; aici, ansamblu de rude care locuiesc „sub acelaşi acoperiş" (n.t.).

Vîrsta se dovedeşte un instrument la fel de eficient ca şi genul în citirea organizării sociale. Vîrsta constituie o evidenţă „antropologică”, dar există mai multe modalităţi de a o pune în valoare. Cea dintîi constă în a insista pe senioritatea absolută, pe rolul bătrînilor sau al predecesorilor în reprezentarea simbolică a autorităţii, în funcţia mnezică a tradiţiei, în menţinerea ordinii şi a identităţilor. Această percepţie a vîrstei mai înaintate poate cuprinde ansamblul raporturilor sociale, politice şi economice, depăşind cadrul *stricto sensu* al rudeniei. Cea de-a doua orientare, pe care am evocat-o în mai multe rînduri, constă în a decupa ansamblul societăţii în două categorii : a primilor născuţi şi a fraţilor mai mici [*cadets*]. Această interpretare a făcut obiectul unei teoretizări marxiste care a văzut în respectivele categorii de vîrstă categorii mai curînd abstracte, de clasă, dar sînt posibile două viziuni opuse : una dinamică, ce relativizează caracterul închis al clasei primilor născuţi, şi o alta mai statică, ce defineşte categorii de primogenitură socială permanentă (un neam, de exemplu) corespunzătoare unui statut, iar nu unei vîrste determinate. Această etnologie rămîne, din păcate, foarte masculină, pentru că nu le studiază nici pe primele născute, nici pe surorile mai mici.

Totuşi, cazul cel mai original este acela al claselor de vîrstă înţelese într-un sens mai curînd generaţional. Îndeosebi în Africa de Est, există mai multe societăţi, mai mult sau mai puţin pastorale, care cunosc astfel de sisteme, relativ autonome în raport cu sistemele de rudenie (Maasai, Turkana, Oromo) şi care permit categorizarea întregii societăţi. Vocabularul utilizat pentru definirea acestor sisteme a putut varia (grupe de vîrstă, apoi clase de vîrstă). Prezente în societăţi fără un sistem politic centralizat, aceste sisteme cunosc două moduri de constituire. Pentru modul iniţiatic (sau linear), care permite formarea unei clase de vîrstă din toţi aceia care au participat la acelaşi ciclu de iniţiere, numărul promoţiilor nu este limitat, şi nici numele prin care sînt desemnate. În celălalt caz, numit generaţional (sau ciclic), vîrsta reală este aceea a generaţiilor : un tată şi un

fiu nu aparţin aceleiaşi clase. În ambele cazuri, individul aparţine, încă de la naştere, unei clase de vîrstă împreună cu care trece de la un nivel ori de la un eşalon la altul. Astfel, la maasai, există patru grade care definesc funcţii sociale succesive şi diferite: războinic, şef de familie, responsabil politic, responsabil religios. Aceste sisteme reprezintă momentele importante din viaţa individului (vîrsta în momentul căsătoriei, putere rituală, vîrsta copiilor) şi articulează ierarhia claselor cu egalitatea de apartenenţă la o clasă dată. Menţinerea unor astfel de sisteme este asigurată prin mecanisme cognitive şi identitare foarte originale. Ele pun în funcţiune o organizare colectivă, în acelaşi timp constrîngătoare şi polarizantă, care îi socializează pe cadeţi, interzicîndu-le totodată primilor născuţi să deţină permanent controlul asupra derulării evenimentelor.

2. De la ordine socială la sisteme politice

2.1. De ce să gîndim politicul?

Dubla tradiţie clasificatoare şi comparatistă a etnologiei a făcut loc unei proliferări considerabile a tipurilor de organizare socială, mai precis de organizaţii sociopolitice. Există tipologii specifice pentru rudenie, economie, religii. Din anii '30, politicul a devenit mai mult sau mai puţin autonom, datorită dezvoltării cercetărilor de teren şi a reflecţiilor antropologilor britanici, înscriindu-se mai ales pe linia funcţionalistă[1]. În cazul sistemelor politice, cel mai adesea avem de-a face cu tipologii mai largi, întrucît, pînă în anii '70, ipoteza implicită a tuturor teoriilor considera politicul ca un ansamblu de funcţii integratoare, ca o maşină de menţinut ordinea culturală şi mecanismele

1. A se vedea E.E. Evans-Pritchard şi M. Fortes (1964), M. Gluckman (1965), E. Leach (1972).

sale de ierarhizare şi de reproducere. Dar să nu uităm rădăcinile politice ale antropologismului filosofilor secolului al XVIII-lea (critica despotismului şi a obscurantismului) şi nici istoricismul mecanicist al evoluţioniştilor ori al difuzioniştilor secolului al XIX-lea, aflaţi în căutarea originilor statului.

Organizarea socială a putut fi înţeleasă ca un ansamblu organic (Spencer) ori mai curînd structural (Radcliffe-Brown). Unul dintre modelele cele mai cunoscute este acela propus în 1893 de către É. Durkheim în *De la division sociale du travail*, unde solidaritatea mecanică a societăţilor segmentare este opusă solidarităţii organice a societăţilor moderne. Au văzut lumina zilei şi alte modele, care aduc în prim-plan fie o serie de funcţii ori de instanţe ierarhizate (răspunsurile culturale, stratificarea socială, modurile de producţie), fie ansambluri de grupuri articulate între ele (neamuri, caste, clase). Aceste abordări diferite au totuşi în comun faptul că afirmă existenţa unei legături explicite între totalitatea culturală sau socială şi modalităţile de organizare şi de exprimare a puterii. În ciuda contradicţiilor notabile dintre ele, toate aceste perspective teoretice ar putea fi considerate complementare. Antropologia politică – termenul este folosit curent de specialişti astăzi – este obligată să conserve o perspectivă holistă şi istoricistă, cu riscul de a eşua într-un fel de psihosociologie a sensului comun (Bailey, 1971). Marile orientări teoretice (evoluţionism, funcţionalism, marxism) au inclus în analizele lor forma de stat, în pofida faptului că anumite arii culturale sînt evident lipsite de o atare organizare (ariile Americii de Nord şi amazoniene, Oceania). Desigur, este posibil să se opteze pentru o altă viziune asupra puterii, pentru o **valorizare a legăturii sociale care nu cunoaşte statul** şi care preferă *La Société contre l'État* (Clastres, 1974). Dar chiar ataşîndu-se politicilor localităţii (*local level politics*), antropologia trebuie să gîndească în termeni de comparaţii şi transformări. De altfel, metoda sa i-a sedus pe specialiştii în ştiinţe politice care au dorit să analizeze modernitatea specifică a cîmpurilor politice naţionale din Africa neagră, din India

sau din alte părţi[1]. Paradoxal însă, ceea ce l-a inspirat pe M. Abélès atunci cînd a descris alegerile din 1989 din Yonne (1989) ori viaţa Parlamentului european a fost mai curînd curentul simbolist.

2.2. Diversitatea sistemelor de stat

S-ar putea vorbi despre un grad zero al politicului? Există, oare, vreo împrejurare, vreo situaţie în care s-ar putea observa naşterea politicului pentru că exact atunci ar apărea o putere... cu adevărat politică? Sau, dimpotrivă, totul este din capul locului de natură politică, aşa cum au lăsat să se înţeleagă unele teorii, deoarece ordinea, menţinerea ordinii, reglarea conflictelor sînt cosubstanţiale oricărei vieţi colective, oricărei societăţi? De la sociobiologie la funcţionalism sau la marxism, interpretarea în termenii unui „pan-politism” [*tout politique*] are numeroşi adepţi. În ceea ce priveşte şcolile evoluţioniste, îndeosebi americane, ele mai insistă şi astăzi asupra relaţiei dintre „dominaţia politică şi evoluţia socială”. O critică metodologică mai radicală examinează calitatea etnografică şi pune în discuţie prejudecăţile occidentalo-centrice atît de manifeste în acest domeniu. Astfel, în urmă cu mai bine de douăzeci de ani, analizînd faimoasele *Sisteme politice africane*, R. Stevenson a demonstrat că mai multe cazuri cu stat erau, de fapt, rezultatul unei mutaţii recente, provocate de o cucerire colonială, în timp ce mai multe cazuri fără stat cunoşteau instituţii rituale sau economice cu funcţie de aparate integrative.

Antropologia aplică, uneori cam pripit, un reflex de tip funcţionalist, conform căruia o structură trebuie să coordoneze sau să reprezinte toate celelalte structuri. Dar este, oare, corect să gîndim cu Pierre Clastres că o societate se poate organiza în mod conştient împotriva maturizării unei puteri statale în germene? M. Abélès

1. A se vedea lucrările lui J.-F. Bayart şi ale cercetătorilor al căror nume este legat de revista *Politique africaine* (1992).

(1990) examinează cu atenţie această obsesie a statului şi conchide că ar exista două paradigme: aceea a întrepătrunderii politicului cu socialul şi aceea a genezei politicului (subînţeles: a evoluţiei inevitabile către stat). Dar, dacă alegem universalitatea politicului, nu înseamnă că trebuie să-l aplicăm la orice şi să concepem puterea ca o formă de dominaţie prin delegaţie. Un astfel de demers pare foarte adecvat pentru elucidarea rolului politicului în societăţile de talie mică, unde [de exemplu] *la chefferie* pare să se exercite într-un mod consensual şi democratic. Cu toate acestea, trebuie să credem pe cuvînt etnografia lui P. Clastres, în măsura în care acest rousseauism se regăseşte şi la J. Lizot, specialist în yanomamii din Venezuela (şi din Brazilia), pe care americanul N. Chagnon îi consideră, totuşi, un „popor feroce" ! Tradiţiile ştiinţifice naţionale nu sînt aceleaşi şi chiar şi numai acest exemplu ne arată că este necesar să împletim critica filosofică ori ideologică cu o deconstrucţie metodologică. În acest caz precis, trebuie să amintim exemplul binecunoscut al populaţiei nambikwara studiate de Claude Lévi-Strauss: „Căutasem o societate redusă la expresia sa cea mai simplă. Aceea a populaţiei nambikwara îndeplinea pe deplin această condiţie, pînă-ntr-atît încît găseam aici numai bărbaţi" (1955, p. 284).

Perspectiva neoevoluţionistă a americanilor J. Steward, E. Service sau M. Fried se bazează pe o ipoteză a ecologiei culturale, potrivit căreia adaptarea la mediu, deci mijloacele de subzistenţă şi talia demografică, se manifestă în cadrul unor ansambluri sociale mai mult sau mai puţin ierarhizate şi complexe. Modelul cel mai clasic, pe care îl vom prezenta aici foarte schematic, cuprinde patru niveluri care reprezintă tot atîtea tipuri socio-istorice:

– ceata [*la bande*] este întemeiată pe familie şi funcţionează în mod egalitar (a se vedea inuiţii[1] din Canada, !kung-boşimanii din Botswana);

1. Nume pe care şi-l dau eschimoşii (n.t.).

- tribul sau grupul local se situează *à cheval* între societăţile egalitare şi societăţile ierarhizate : el poate cunoaşte o organizare sub formă de sat, dar poziţiile de autoritate sau de senioritate nu sînt nici cumulabile, nici transmisibile. Societăţile segmentare şi familiale din Africa neagră constituie un bun exemplu (Tiv din Nigeria, ori Tikopia din insulele Salomon din Oceania) ;
- *les chefferies* cunosc un aparat politic mai mult sau mai puţin centralizat şi personalizat şi pot regrupa o populaţie de mai multe zeci de mii de persoane în cadrul unei organizări sociale foarte stratificate. Funcţiile de menţinere a ordinii, de reglementare a producţiei şi a activităţii rituale sînt separate, dînd loc unor roluri specifice şi favorizînd apariţia unor grupuri specializate (Bamileke sau Bamum din Camerun) ;
- în fine, statul, care este poate greu de definit retrospectiv, întrucît instituţia politică centrală (regalitate şi, în special, regalitate sacră, monarhie feudală) coexistă, în raporturi uneori conflictuale, atît cu o diviziune mai mult sau mai puţin funcţională şi ierarhică în aparate specializate, de natură cvasibirocratică, cît şi cu o diviziune teritorială în care se poate citi istoria socială a unei serii de cuceriri şi de dominaţii etnice sau culturale (Ashante, Abron din Coasta de Fildeş şi din Ghana, Kachin din Birmania). Evident, antropologia statului merge pînă la a lua în consideraţie statul marilor civilizaţii (Inca, China, Egipt, India) şi pe acela născut din modernitatea occidentală a secolului al XIX-lea.

Obsesia statului este, în mod cert, un fenomen etnocentric ; dar nu este mai puţin adevărat că astăzi yanomamii, nuerii, kanakii ori inuiţii ţin de cîmpuri politice naţionale, chiar internaţionale. Important este nu să recitim etnografia lor străveche (de acum 50 sau 100 de ani) prin prisma noii modernităţi, ci să înţelegem modul în care istoria contemporană le-a remodelat politica, dat fiind că aici politic**ul** exista deja.

2.3. De la conflicte la schimbare

Cine spune cuvîntul ordine la singular (menţinere a ordinii, menţinere a **unei** ordini) sau ordini la plural (o ierarhizare a grupurilor) se gîndeşte absolut firesc la dezordine, adică la dezorganizare, disfuncţionalitate, conflict. De la disputa conjugală, care angajează ordinea matrimonială şi domestică, la război şi la violenţa sa armată şi teritorială, de la conflictul funciar dintre grupurile familiale la extorcările fiscale practicate de o putere considerată abuzivă, de la insultă la transgresiune rituală şi simbolică, ceea ce transpare din jocul normei şi al sancţiunii, din reciprocitatea pe care o angajează orice dominaţie care trebuie să consolideze legitimitatea ordinii lucrurilor este ansamblul social. Pentru a asigura perenitatea oricărei societăţi, este necesar să poată fi reglementate, soluţionate şi sancţionate (în toate sensurile termenului) dezacordurile şi lipsurile, să fie reparat „răul" şi să fie definite sancţiuni inteligibile şi semnificative. „Pacea" menajelor şi a satelor este fructul unui compromis permanent care actualizează o formă sau alta de apel la reorganizarea drepturilor şi a îndatoririlor.

Acest cîmp vast al jurisprudenţei şi tradiţiei orale constituie domeniul antropologiei juridice. Pentru unii, este vorba despre una dintre cele mai vechi specializări ale disciplinei, deoarece mulţi dintre gînditorii antropologi ai secolului al XIX-lea erau jurişti ori gîndeau prin prisma categoriilor juridice (H. Maine, L.H. Morgan). Aceeaşi concepţie etnocentristă a dus la definirea antropologiei juridice mai mult ca o ştiinţă a jurisprudenţei, un fel de ştiinţă politică aplicată, în măsura în care ordinea normelor şi a sancţiunilor (asociate) lor era considerată a ţine mai curînd de un spirit de sistematizare, decît de instituţii ori funcţii explicit juridice şi judiciare (Rouland, 1990).

Malinowski este acela care inaugurează această antropologie juridică practică – foarte funcţionalistă, de altfel –, în lucrarea sa tradusă

în limba franceză cu titlul *Crime et coutumes dans une société sauvage* (1926). Disputa, răzbunarea (ca justiţie privată admisă de colectivitate prin reciprocitate), conflictul intern unui spaţiu politic dat constituie baza de plecare pentru cercetarea modurilor de definire şi de sancţionare. Transformarea acestor obiceiuri în legi cutumiare în cadrul sistemelor coloniale (britanice sau franceze, de exemplu) a contribuit din plin la codificarea a ceea ce nu se prezenta, poate, decît sub forma unor practici explicite din cînd în cînd. De altfel, într-un mod mai general, „justiţia" trimite la vrăjitorie (deci la lupta împotriva ei), la mînia zeilor, la practici care includ actul delincvent într-un ansamblu mai larg (care, în mod paradoxal, ne poate părea mai culpabilizant), în care obiectivul de restabilire a ordinii (legitime) primează asupra aceluia de a-l pedepsi pe individ. Astăzi, însă, nici una dintre aceste societăţi nu se află la adăpost de o intervenţie a dreptului modern, aplicat de un aparat specializat al statului-naţiune.

Printre formele de conflict care au marcat imaginarul etnologic (ca urmare a fantasmelor legate de colonizare şi cuceriri), se află, bineînţeles, războiul, dar, în măsura în care folosirea organizată a violenţei ţine, înainte de toate, de reguli culturale explicite, imaginea obişnuit militară a acestui gen de confruntare devine extrem de fragilă. De la cazul războiului, practicat de populaţia tupi-guarani din Brazilia, a cărui raţiune o constituie antropofagia rituală şi despre care ne vorbesc aventurile lui Hans Staden (1557), pînă la războaiele de dominaţie etnică şi cu finalitate sclavagistă şi comercială purtate de marile regate africane în secolele XVII – XIX, se remarcă faptul că nu există conflicte pur teritoriale ori ideologice ca în Europa modernă şi contemporană. Imbricarea teritorială „paşnică", căutarea „inserţiei sociale" (politicile demografice de înrudire explică răpirea femeilor la „violenţii" yanomami) arată că războiul este o activitate socială reglementată ca oricare alta. Războiul face parte din construcţia statului, iar dacă îi credem pe J. Bazin şi E. Terray (1982), este mai mult decît atît.

Societăţile lignajere[1] segmentare nu sînt societăţi cu stat, chiar dacă pot avea „responsabili", şefi. Dezavantajul tipologiilor pe care le-am evocat în mai multe rînduri constă în caracterul lor static, deoarece ele nu pot să ne explice cum anume se realizează mutaţia care ar face ca o societate să treacă de la o categorie la alta. Numai o arheologie şi o antropologie istorică pot să ne ajute să demonstrăm dezvoltarea reală a formaţiunilor sociale. Astfel, ştim că este posibil ca statul să fie o realitate înainte de toate teritorială, dar ce putem spune despre cazurile în care cei cuceriţi devin dominanţi ori despre ipoteza potrivit căreia raporturile de rudenie ar ceda locul unor raporturi de dominaţie între grupuri, unor funcţii de autoritate trans-familială care transcend neamul [*super-lignagères*], în condiţiile în care majoritatea cazurilor cunoscute demonstrează rolul decisiv al mecanismelor familiale de redistribuire a autorităţii în cadrul unei mecanici uneori foarte centralizate şi ierarhizate a puterii? Pe scurt, statul, în sensul precolonial al termenului, nu a constituit niciodată un obiect de studiu de teren. Desigur, reconstituirile istorice prelucrează tradiţiile orale culese de cercetător, dar acesta din urmă nu a putut niciodată să observe un fenomen de autotransformare politică. Statul nu este neapărat fructul unei cuceriri, ci rezultatul unei evoluţii îndelungate, al unei antropologii a unui spaţiu politic deschis, pluri--etnic (pentru a schematiza explicaţia), şi nu mono-etnic. De vreo cincisprezece ani, în special în cadrul studiilor africane, unde abordările antropologice sînt din ce în ce mai greu de separat de cele istorice, dezbaterile cu privire la construcţia etnică îngăduie apropierea problemei politicului de problema statului străvechi, precum şi de aceea a statului modern (colonial şi postcolonial) şi, în fine, de aceea a teritoriilor, culturilor şi identităţilor. Există, totuşi, o dimensiune care rămîne încă absentă: aceea a acţiunii politice individuale sau colective care produce politicul. În realitate, teoriile

1. Vom introduce de aici încolo un barbarism necesar: societate **lignajeră**, traducerea literală a termenului francez *lignagère* (n.t.).

macropolitice nu pot explica funcţionarea cotidiană a sistemelor, rolul actorilor, importanţa deciziilor şi a contradeciziilor.

Interpretînd adesea evoluţia umană ca un marş voluntar ori involuntar către modernitate şi stat, antropologii au putut – graţie tipologiilor şi unui anume relativism cultural – să dea impresia că statul-naţiune nu ar fi, în ultimă analiză, decît un caz particular, acela al istoriei europene. De unde criticile din anii 1970-1980 împotriva acestui etnocentrism implicit care presupunea că stat şi, în consecinţă, politic ar exista peste tot. Astăzi, trebuie să coborîm cu picioarele pe pămînt şi să reconsiderăm antropologia politică a prezentului gîndită din perspectiva faimosului stat-naţiune (atunci cînd nu este vorba, mai nou, despre ordinea internaţională care ajustează şi care structurează !). Deja termenul de tribalism transforma triburile numite primitive în instrumente de reacţii şovine şi particulariste. Tribul (şi mai ales echivalentul englez, *tribe*) a făcut, vreme îndelungată, obiectul unor definiţii foarte diferite. Mai întîi sinonim cu societatea primitivă, acest termen a ajuns să semnifice un anume tip de societate segmentară şi lignajeră. Tribul însemna un ansamblu social cu o coeziune puternică, posedînd eventual un mod de apărare (inclusiv militară) a identităţii sale teritoriale (din cauza modurilor sale de segmentare sau de articulare), ca în cazul maurilor.

În ultimii 20 de ani, prim-planul antropologiei mondiale a fost ocupat de noţiunile de etnicitate şi de etnie. Într-o actualitate făcută din revendicări „rasiale" (negrii americani) ori regionaliste (bascii, sîrbii, scoţienii...), etnia a exprimat o formă de „reinventare a tradiţiei". Este vorba despre o relectură culturalistă şi politică a obiectelor antropologiei, într-un moment în care cunoaşterea totalităţilor sociale omogene, tradiţionale sau pur şi simplu conştiente de ele însele, părea din ce în ce mai dificilă. Descrierea pluralismului etnic, deci a conştiinţelor etnice în raport cu ceilalţi şi în raport cu statul central, este aceea care a suscitat conceptualizarea etnicităţii ; conceptualizarea etniei a venit apoi de la sine.

Sensul etniei

Grupul etnic a fost [pentru etnologi şi antropologi] mai întîi echivalentul societăţii tribale sau al tribului, altfel spus, termenul generic care desemna o societate de talie mică, cu tradiţii orale. *Grupul etnic* era şi continuă să fie într-o oarecare măsură terenul prin excelenţă al cercetătorului de teren: fiecare cu grupul său etnic! Folosirea termenului de *etnie* este de dată mai recentă; pentru a se ajunge la el, a fost necesar un ocol prin etnicitate: conştiinţa identităţii „etnice". Foarte utilizată – începînd cu anii 1970 – în ştiinţele sociale americane pentru a evoca mişcările sociale identitare ale populaţiilor urbane (cartiere caracterizate prin segregaţie), etnicitatea, care reflectă o voinţă sau un proiect cultural (apărarea limbilor, a obiceiurilor, a originilor), s-a esenţializat oarecum în termenul de etnie. În etnologie, echivalentul etnicităţii era tribalismul (termen de origine anglo-saxonă, de la *tribe* – trib). Numeroase analize ale tipificaţiilor etnice au condus la concluzia că administraţiile coloniale sînt cele care au inventat etniile, categorizînd şi diferenţiind oficial grupuri cu frontiere în mişcare şi cu identităţi mai curînd relaţionale decît tradiţionale. Etnia a fost concepută ca o mică naţiune, de unde şi numeroasele conflicte etnice care ar sta în calea modernităţii statului-naţiune. Omogenizarea etnică este de fapt o formă de manipulare sau de fabricare ideologică. Ceea ce este etnic este cutare turnură lingvistică, cutare tehnică a corpului, cutare îmbrăcăminte, cutare aliment, cutare regulă de căsătorie ori cutare ritual simbolic în care apar singularităţi. Regularităţile culturale există, însă cîmpul politic modern este acela care le exagerează semnificaţia şi care dă coerenţă şi continuitate practică la ceea ce, prin natura sa, este eterogen şi discontinuu. Sentimentul etnic poate exista, dar etnia nu există ca atare[1].

1. J.-L. Amselle şi E. M'Bokolo (coord.), *Au coeur de l'ethnie*, Paris, La Découverte, 1985; J.-P. Chrétien şi G. Prunier (coord.), *Les ethnies ont une histoire*, Paris, Karthala, 1989.

3. Subzistență, schimb, comerț

3.1. O antropologie economică

Dintotdeauna, etnologia a acordat un anume interes mijloacelor tehnice, instrumentelor de lucru şi modurilor de a face. O parte dintre obiectele reunite în colecţii şi muzee fac parte din această categorie, iar tehnologia comparată a fost, cu siguranţă, una dintre sub-disciplinele cele mai active. Perspectiva arheologică şi preistorică a consolidat această orientare, punînd accentul pe hominizare şi inventarea uneltelor. Dar această curiozitate cvasinaturalistă (urmărind inventarierea, descrierea fabricării şi utilizărilor) exprima o stare de spirit mai curînd pozitivistă, care determina performanţele sociale şi culturale luînd ca etalon adaptarea la mediu şi eficienţa mijloacelor aplicate. A fost nevoie să se treacă la o perspectivă mai globală, în care unealta să nu mai apară doar ca unul dintre mijloacele de ameliorare a relaţiilor cu natura, în care cunoştinţele şi abilităţile să fie incluse în mecanisme sociale, chiar politice ori rituale (Leroi-Gourhan, 1946, 1965).

Răsturnarea analitică va fi atît empirică, cît şi teoretică. F. Boas cu *Potlatch*[1] şi B. Malinowski cu *Kula* vor demonstra că societăţile primitive sînt societăţi ale ostentaţiei, ale darului şi ale schimbului, societăţi care reuşesc să producă mult peste strictul necesar. Marcel Mauss, care le citise lucrările şi poseda cunoştinţe enciclopedice din domeniul cercetărilor etnologice, publica, în 1924, cel mai celebru

1. Termen provenind dintr-un limbaj comercial de pe coasta de nord-vest a Americii de Nord. Această expresie descrie un ansamblu de ceremonii în care distribuirea ori redistribuirea bunurilor simbolice (aducătoare de prestigiu) alimentare iau o amploare considerabilă: acela care primeşte trebuie să se străduiască să dea înapoi mai mult decît i-a dat donatorul, care încearcă să dobîndească prin intermediul darului un statut social şi politic mai înalt.

text al său, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Această teorie a darului şi a contradarului pune la baza socialului reciprocitatea. Faptul social total confirmă că schimbul nu este numai economic şi că economicul înseamnă, prin definiţie, circulaţie, redistribuire şi schimb. Economia primitivă nu este autarhică: ea funcţionează dincolo de autosubzistenţa înţeleasă ca o confruntare între un grup mic şi mediul său natural imediat.

A trebuit să se aştepte anul 1950 pentru ca o antropologie economică pe deplin legitimă să-şi facă apariţia. Din mai multe motive. În ciuda recunoaşterii unei dimensiuni productive a grupurilor studiate, etnologia privilegiază explicaţiile sociologice şi culturaliste, mulţumindu-se – în ceea ce priveşte abordarea „economică" – să descrie unele tehnici (în cadrul monografiilor de teren) ori să compare mediile înconjurătoare, constrîngerile pe care ele le impun şi condiţiile în care ele pot fi puse în valoare. Orientarea impusă în ştiinţele sociale ale dezvoltării de noua situaţie mondială de după 1945, reactualizarea ipotezelor maussiene prin analiza structurală a lui Cl. Lévi-Strauss şi, în fine, succesele teoriei marxiste în antropologia anilor 1960 concură la mobilizarea atenţiei etnologilor şi antropologilor în jurul contradicţiilor provocate de sistemul muncii salariate şi de monetarizarea produsă în sînul societăţilor considerate pînă atunci ca precapitaliste sau de subzistenţă.

Schimbul se regăseşte în toate: în efectele îndepărtate ale economiei internaţionale, în reorganizarea proceselor de muncă, în economia politică a simbolului, în funcţionarea însăşi a reciprocităţii în materie de relaţii de rudenie. Însă schimbul nu poate exista fără producţie şi trebuie să reamintim, aşa cum o face Cl. Meillassoux, „că producţia îşi are rădăcinile în muncă..." (Meillassoux, 1977, p. 15). Astăzi, una dintre contribuţiile majore ale antropologiei constă tocmai în a evidenţia bogata diversitate a formelor de producţie şi în a prezenta cu precizie sisteme economice specifice unor medii foarte diferite şi unor moduri de organizare sociopolitică foarte contrastante. Vînătoarea, culesul, horticultura, agricultura itinerantă ori sedentară,

pescuitul, creşterea nomadă sau semisedentară a animalelor, activităţile artizanale, chiar unele „servicii” (omagiatori, tămăduitori) formează o listă inepuizabilă a activităţilor, a organizării muncii şi a produselor – implicit a folosirii lor – avînd în vedere că etnologia a putut studia direct schimbarea tehnică şi transformările sociale care o însoţesc. Încă o dată, etnologia economică, în ceea ce are ea mai bun, este un fel de istorie socială a economiei. *Kula* observat de Malinowski în anii 1915-1917 nu mai există, nici economia politică a toporului de piatră care tocmai dispăruse în 1967, cînd Maurice Godelier sosea pe terenul populaţiei baruya din Noua Guinee. În registrul relaţiilor cu mediul natural şi al mecanismelor de producţie şi de schimb, este imposibil să nu observi fără prea mare efort mutaţiile şi migraţiile demografice, transformarea activităţilor (introducerea culturilor *de rente* extensive, dispariţia şeptelului în urma unor secete, degradarea mediilor naturale primare, interzicerea vînătorii ori a pescuitului etc.) şi, în fine, monetarizarea reciprocităţii şi a darului. Antropologia economică devine o arheologie, dacă antropologul vrea neapărat să regăsească natura originară „primitivă” sau precapitalistă (pentru a utiliza criteriul antropologilor marxişti, care au inventat o întreagă tipologie a modurilor de producţie străvechi[1]) a fenomenelor economice[2].

1. A se vedea modurile de producţie domestice, cinegetice (Cl. Meillassoux), **lignajer** (P.-Ph. Rey şi G. Dupré), african (C. Coquery-Vidrivitch).
2. Antropologia istorică africanistă a produs, totuşi, studii remarcabile în acest sens. A se vedea J.-P. Olivier de Sardan, *Les Sociétés Songhay-zarma. Chefs, guerriers, esclaves, paysans*, Paris, Karthala, 1984, Cl. Meillassoux (studii prezentate de), *L'Esclavage en Afrique précoloniale*, Paris, F. Maspero, 1975.

3.2. Vînători-culegători, crescători de animale

Vînătorii-culegători rămîn cazul exemplar al omului din natură care trăieşte exclusiv din resursele preluate direct din lumea naturală. Aceste societăţi nu sînt în nici un caz supravieţuiri contemporane ale societăţilor rămase neschimbate din epoca preistorică, întrucît unele dintre ele, cum ar fi aceea a pigmeilor din Africa Centrală, trăiesc în contact cu societăţi de agricultori. Necesarul de alimente provine în cea mai mare parte din cules, chiar dacă vînătoarea, rezervată bărbaţilor, este valorizată mai mult. Aceste societăţi nu consacră decît o parte din timpul lor disponibil activităţilor de cules ori de vînătoare, iar imaginea vehiculată de unele lucrări etnologice este aceea a unei societăţi a abundenţei (Sahlins, 1976). Inuiţii din Canada, boşimanii din Botswana, aborigenii din Australia, indienii din bazinul amazonian atestă varietatea mediilor puse în valoare, dar istoria populaţiilor amerindiene, începînd cu secolul al XV-lea, ne confirmă că în anumite cazuri este vorba despre false arhaisme (Lévi-Strauss, 1958, pp. 113-132) şi că, în trecut, aceste societăţi au putut cunoaşte economii agricole şi chiar sedentare.

Populaţiile de păstori nomazi prezintă un alt model de adaptare culturală remarcabilă, identificabil în diferite regiuni ale globului care au în comun faptul de a fi semi-deşertice şi mai mult sau mai puţin aride, acolo unde agricultura se dovedeşte a fi dificilă. Domesticirea animalelor s-ar fi produs în aceleaşi regiuni în care s-a produs domesticirea plantelor, dar extinderea terenurilor cultivate a făcut ca în timp creşterea animalelor să devină nomadă şi să se separe de agricultură. Desigur, economia pastorală poate cuprinde vînătoarea, comerţul ambulant şi chiar o agricultură pe terenuri mici . Economia pastorală se poate întemeia pe un singur animal (iacul mongolilor sau renul laponilor) ori pe o combinaţie complementară de bovine, de caprine şi de ovine. Acesta este cazul populaţiilor africane, cum ar fi maurii (dromaderi, capre), peulii din Africa de Vest sau maasaii din

Africa de Est (boi, capre). Dar secetele din ultimii douăzeci de ani au modificat profund aceste societăţi care s-au confruntat cu distrugerea totală a şeptelului lor. Valoarea socială atribuită turmelor, faptul de a fi exploatate în mod controlat şi din raţiuni mai mult sociale (schimburi matrimoniale, tributuri politice) decît economice (schimburi cu agricultorii) sînt repuse în discuţie. Consumul de carne este limitat la ocazii rare; dar laptele şi sîngele de bovine fac parte din hrana cotidiană. Acumularea şi diversificarea vitelor îngăduie protecţia împotriva schimbărilor climatice neprevăzute, a epidemiilor animale şi a atacurilor de pradă. O astfel de tezaurizare vie reprezintă calea cea mai sigură de a păstra cu sine mijloacele şi scopurile statutului social, asigurînd astfel un control permanent şi direct asupra lor. Acest complex pastoral, cum a fost numit, este mult mai raţional decît pare, iar etnologia s-a străduit să demonstreze că păstoritul nomad ţine de o economie regională în care schimbul este prezent din cele mai vechi timpuri. Sedentarizarea acestor populaţii (interzicerea nomadismului peste graniţe, de exemplu) şi dezvoltarea unor economii pur comerciale au însemnat peste tot dispariţia ori marginalizarea arogantă a celor mai originale şi mai dinamice culturi (a se vedea maasaii din Kenia)[1].

3.3. Comunităţi săteşti şi transformări economice

Evident, majoritatea societăţilor descrise în literatura etnologică sunt dominate de agricultură. Diversitatea amenajărilor mediilor geografice, modularea organizărilor sociale dovedesc inventivitate tehnică, un nivel foarte înalt al cunoştinţelor ecologice şi, în consecinţă, modalităţi optime de exploatare a resurselor. De altfel, tocmai în organizarea producţiei de bunuri de subzistenţă îşi au originea ierarhiile sociale şi aparatele specializate (birocraţii, armate) care

1. A se vedea E. Bernus şi F. Pouillon (coord.), „Sociétés pastorales et développement”, *Cahiers des sciences humaines* (ORSTOM), vol. 26, 1-2, 1990.

vor permite întreţinerea unei părţi neproductive a populaţiei. Dar, în acest caz, comerţul cu produse rare, incursiunile de pradă şi sclavia sînt necesare acumulării „politice"[1].

Dar comunităţile sedentare, săteşti, sfîrşesc prin a fi studiate independent de aceste contexte macroeconomice şi politice. Ele devin chiar unul dintre modelele prin excelenţă ale organizării economice şi sociale, în măsura în care scrierea, trecutul străvechi şi gradul extrem de sofisticat al sistemelor rituale şi simbolice nu le privesc decît de foarte departe. Tocmai prin studiul acestor comunităţi sînt puse în lumină relaţiile strînse dintre rudenie şi economie : etnologii de inspiraţie marxistă vor concepe chiar, în acest sens, un mod de producţie lignajer. Organizarea procesului de muncă, cooperarea în producţie (simplă sau complexă), mecanismele de control al accesului la mijloacele de producţie care sînt pămîntul şi forţa de lucru umană, independenţa foarte limitată a femeilor, finalităţile esenţialmente sociale ale producţiei (dotă, ritualuri) dizolvă literalmente producţia în sfera reproducţiei lărgite a grupurilor. Exemplul populaţiilor gouro şi dida din Coasta de Fildeş, studiate de Cl. Meillassoux şi E. Terray, stau la baza acestei abordări. Dar schimbul de bunuri specializate există în aceste societăţi (de pildă, verigile de fier *sompe* la gouro, destinate dotelor[2]). Existenţa circuitelor comerciale (de origine precolonială) permite lărgirea concepţiei care leagă economia strict de rudenie. Aceasta pentru că etnologii şi antropologii – deveniţi, prin forţa împrejurărilor, şi istorici – redescoperă importanţa considerabilă a sclaviei precoloniale, atît ca element constitutiv al forţei de muncă, cît şi ca obiect de comerţ şi, deci, de pradă de război. Juxtapunerea

1. Vechile societăţi cu stat din America Latină şi Centrală (incaşă, maya, aztecă), din Asia (khmeră, chineză) i-au atras în special pe istorici şi pe arheologi, avînd în vedere natura datelor asupra cărora aceştia au putut să lucreze (săpături arheologice, documente scrise).
2. A se citi, în special, Cl. Meillassoux, *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire. De l'économie de subsistance à l'agriculture commerciale*, Paris, Mouton, 1964.

comunităţilor agricole şi a suprastructurilor politico-economice explică apelul repetat în vremea respectivă la un concept al lui Marx : modul de producţie asiatic[1].

Foarte rapid, această etnologie ia în consideraţie schimbările introduse de economia monetară, comercială, salarială şi capitalistă. De altfel, tocmai în cadrul acestor mutaţii sînt observate dinamicile „precapitaliste" ; de unde şi dificultatea de a identifica originea precisă a unor fenomene actuale. Dimensiunile coloniale, naţionale şi internaţionale ale economiilor săteşti sau „tribale" nu mai pot fi ignorate. Aşa stau lucrurile, de exemplu, în cazul funcţionării confreriei (musulmane) a murizilor din Senegal pe care i-am studiat. Fondată la sfîrşitul secolului al XIX-lea, în mijlocul unei intense confruntări armate între statele wolof (autohtone) şi armata franceză, această confrerie reconstituie, pe calea paşnică a prozelitismului religios (bărbaţi sfinţi, *marabouts*[2] şi fideli, *taalibe*), stratificarea „tradiţională" (care suprapune în special „nobilii", ţăranii şi sclavii). Un schimb atît material, cît şi simbolic se instaurează între cei care muncesc – furnizînd în timp de muncă, în natură ori în bani un surplus, foarte limitat la nivel individual, însă dintre cele mai semnificative la nivel colectiv – şi cei care se roagă şi sînt responsabilii, în acelaşi timp, religioşi, morali şi uneori politici ai comunităţilor. Formate la început din tineri celibatari migranţi, acestea din urmă se transformă, începînd cu anii 1920, în sate. Confreria acumulează fideli, resurse economice şi putere politică. Recunoscută ca interlocutor obligatoriu al puterii coloniale încă de la primul război mondial (marabuţii îşi mobilizează fidelii pentru cîmpul de luptă),

---

1. Istoricul C. Coquery-Vidrovitch „africanizează" conceptul articulînd stat şi comerţ la distanţă. Studiul exemplar cu privire la raporturile dintre stat, comerţ şi servitute este acela realizat de E. Terray, *Une histoire du royaume abron du Gyaman. Des origines à la conquête coloniale*, Paris, CNRS-Karthala, 1995.
2. În franceza africană: *marabouts* – musulman înţelept şi respectat; vrăjitor (n.t.).

ea devine, o dată cu independenţa politică din 1960, unul dintre instrumentele indirecte ale puterii preşedinţilor din Senegal. Ţăranii murizi, producători de arahide, resursa numărul unu a ţării pînă în anii 1980, profită din plin de mijloacele de dezvoltare. Dar, de douăzeci de ani încoace, economia muridă a devenit mai întîi urbană (secete şi criză de arahide, importante migraţii), iar astăzi internaţională (comerţ de contrabandă, economie subterană şi mic comerţ în Europa)[1]. Adaptarea remarcabilă a ceea ce rămîne, înainte de toate, o confrerie religioasă musulmană (cu mesajul său şi cu formele sale de mobilizare) la mutaţiile economice (de la autarhie comunitară la reţele internaţionale, trecînd prin New York şi Hong Kong) confirmă întrepătrunderea „antropologică" a tuturor instanţelor aparţinînd culturalului, socialului, politicului şi economicului. O astfel de istorie asupra unui secol ne confirmă vechimea modernizărilor şi importanţa raporturilor sociale în remodelarea ori „interpretarea" globalizării permanente şi ineluctabile a economiei (Copans, 1980).

1. A se vedea lucrările lui V. Ebin: „À la recherche de nouveaux «poissons». Stratégies commerciales par temps de crise", *Politiques Africaines*, nr. 45, martie 1992, pp. 86-99 şi „Les commerçants mourides à Marseilles et à New York. Regards sur les stratégies d'implantation" în E. Grégoire şi P. Labazée (coord.), *Grands commerçants d'Afrique de l'Ouest. Logiques et pratiques d'un groupe d'affaires contemporains*, Paris, Karthala, 1993, pp. 101-123.

Capitolul 4

CULTURI ŞI SIMBOLURI, RITUALURI ŞI LIMBAJE

Ar fi comod să tratăm socialul şi culturalul ca fiind opuse şi în acelaşi timp complementare, întrucît primele două mari definiţii pe care le-a dat antropologia au fost formulate în aceşti termeni. Dezbaterile asupra acestui subiect şi-au pierdut demult tonul polemic, iar în Franţa acest mod de a concepe etnologia (sau socială, sau culturală) a fost considerat întotdeauna o bizarerie anglo-saxonă. Cu atît mai mult cu cît, într-o mişcare de cercetare şi de reconstituire din temelii, Claude Lévi-Strauss, cu antropologia sa structurală, a deplasat terenul definiţiei către concept, şi nu către obiect. Totuşi, multe domenii nu par să ţină de o organizare socială în sens strict : culturalul, simbolicul, ritualul, limbajul sînt în acelaşi timp competenţe şi reprezentări, coduri şi practici intelectuale. Constatînd cu cîtă neîndemînare şi cu cîtă greutate încearcă ştiinţele sociale franceze să construiască astăzi interculturalul, etnologul îşi spune că situaţia se datorează unor lacune obiective ale tradiţiei naţionale a disciplinei.

Şi totuşi, etnologia franceză, care a singularizat şi a valorificat încă de la originile sale domeniul valorilor, al mentalităţii, al religiei, al simbolurilor şi al reprezentărilor, este, poate, fără să o ştie, cea mai culturalistă antropologie, întrucît este vorba aici prin excelenţă despre registrul fabricării şi transmiterii sensurilor vieţii. Explorînd latura cea mai expresivă, dar şi cea mai secretă a raporturilor sociale, politice şi economice, ne aventurăm în domeniul interpretării, al relaţiei dintre norme, opinii, practici, al echivalenţei problematice dintre indivizi (interlocutori concreţi ai etnologilor) şi colectivele din

care ei fac parte, al rolului „tradiţiilor", al iniţierilor în libertatea acţiunii umane şi al creării reînnoite a materiei sociale de-a lungul generaţiilor. Particularităţile culturii ca ordine a referinţelor (sau ordine a ordinelor) ţin de dialectica intrinsecă a oralităţii, între memorie şi invenţie. Mai general, antropologia a rămas marcată de un culturalism al locurilor comune, a ceea ce, în acelaşi timp, unifică şi distinge, al sentimentului unei opinii comune, al unei medii juste între exigenţe contradictorii. Şi totuşi, cultura antropologiei a fost multă vreme una a seniorităţii şi a gerontocraţiei, a masculinităţii, a normalităţii. Mai exact, ea a fost chiar, pe teren, o reinventare constantă de interlocutori oportunişti, un discurs confraternel al faimoşilor „informatori privilegiaţi", o oglindă – deformantă, poate – a curiozităţilor, a fantasmelor şi a prejudecăţilor anchetatorului--străin. Cultura a fost mai întîi o proiecţie a nevoii de Celălalt, un mod de a aduce la acelaşi numitor, o modalitate de a transcende diferenţele: cultura concepută ca un secret de familie care trebuie scos la lumină.

Cultura este pretutindeni întrucît este uneori sinonimă cu civilizaţia, întrucît este în acelaşi timp un ansamblu de supravieţuiri şi de posibilităţi, de lucruri moarte şi vii, de obiecte şi de expresii verbale. E.B. Taylor scria în *Primitive Culture*: „Cuvîntul Cultură, înţeles în sensul etnografic cel mai larg, desemnează acest întreg complex care cuprinde ştiinţele, credinţele, artele, morala, legile, obiceiurile şi celelalte însuşiri şi obişnuinţe dobîndite de omul în stare socială" (1871). Dar acestei perspective înglobante (există o cultură) i-a urmat o perspectivă mai sociologizantă în care se juxtapun culturi instituţionale şi categoriale. Astfel, în lucrarea *Reinventing Anthropology* din 1974 (editată de D. Hymes), două părţi sînt consacrate una culturilor dominate, iar alta culturilor puterii. Inspiraţi de gîndirea feministă, unii antropologi ajung chiar să repună în discuţie această noţiune şi propun să se scrie *împotriva* culturii care ar fi dominantă *şi* masculină.

Astăzi, tradiţiile diferitelor antropologii s-au întîlnit provizoriu în cadrul unei **antropologii simbolice**. Simbolurile sînt acelea care ar exprima sau care ar fabrica practic cultura. De fapt, repunerea în discuţie a marxismului simplificat care separa infrastructura de suprastructură, ori a antropologiei structurale care respingea rolul strategic al politicului în interpretarea lumii va însemna sfîrşitul unui dualism comod care explică culturalul prin social. În anii 1980, asistăm la deschiderea unei noi alternative: aceea a totului simbolic în care etnologia nu este decît o rescriere permanentă a culturii (G.E. Marcus) sau, dimpotrivă, aceea a căutării unei ideo-logici (M. Augé) ori a unui real care comportă o parte de ideal (M. Godelier). O dialectică uneşte logic sau istoric modurile de reprezentare, de interpretare, de acţiune şi mecanismele de funcţionare şi de transformare. Studiind unul dintre niveluri, ne consacrăm în mod necesar celuilalt şi reciproc. Apar orientări, curente care par să dea prioritate sensurilor semnelor, în Franţa, ori sensurilor practicilor, în Statele Unite sau în Marea Britanie. Nu este mai puţin adevărat că acest vast cîmp sub-disciplinar este atît de răvăşit, încît riscă să repună în discuţie toate reperele sociologice obişnuite ale legăturii sociale şi politice. Criza mondială a reprezentării politice, recompunerea socială accelerată în situaţie de penurie şi de marginalitate, exacerbarea ambiguităţii ştiinţelor sociale, toate aceste fenomene explică „greutatea” neobişnuită a unor simboluri inedite, flou şi nesigure (Balandier, 1985b). Aşa cum se întîmplă de obicei, există, pe de o parte, etnologi care fetişizează aceste obiecte neprevăzute, iar, pe de altă parte, există alţii care le relativizează.

Mai ingenios, etnologia a descoperit că poate face ceva nou din ceva vechi: tradiţiile ar fi devenit motorul activ al organizării sociale. Demonstrînd intimitatea dintre social şi cultural, apropiind reprezentările, structurile şi practicile în mod sincretic, etnologia sfîrşeşte prin a privilegia expresia şi interpretarea. Scrierile americanului Clifford Geertz (1926-...) constituie exemplul cel mai edificator al acestei reînnoiri aparente a problemelor fundamentale (1973, 1986).

Hermeneutica şi fenomenologia culturală atribuie un sens principal la ceea ce mult timp a părut a fi mai curînd superficial în raporturile stabilite între structurile sociale profunde şi mecanismele producătoare de sens. Punînd pe acelaşi plan fenomenele sociale şi modurile de reprezentare a acestor fenomene, demersurile „simboliste" îşi dezvăluie preferinţele pentru cultură, religie, *savoirs*, principiile puterii, pentru că etnologia se mulţumeşte acum să interpreteze ceea ce, prin natura sa, este deja o interpretare.

1. Ordine şi raţionalitate a credinţelor

1.1. De la supranatural la ritual : religia

Încă de la originile filosofice ale ştiinţelor sociale, religia a fost una dintre preocupările cele mai constante ale analiştilor modului de funcţionare a societăţilor şi a culturilor. Noţiunile de sacru, supranatural, credinţe, zeu(i), Biserică, rituri, precum şi alte noţiuni care le-au putut fi asociate s-au aflat în centrul mai multor reflecţii distincte, dar mai mult sau mai puţin paralele în intenţiile lor. Filosofia şi istoria religiilor au supus interogaţiei mai întîi natura umană (sufletul, există el cu adevărat ?), iar apoi modul în care acţiunea umană se supune unor norme transcendentale. În secolul al XVIII-lea, lupta împotriva obscurantismului capătă chiar forma unei sociologii politice care îi denunţă pe fabricanţii şi pe manipulatorii de prejudecăţi şi reduce religia la o dominaţie clericală şi ecleziastică. Perioada de fondare a sociologiei este astfel bogată în religii laice care completează din punct de vedere social şi/sau emoţional caracterul pozitiv, raţional, ştiinţific al cunoştinţelor şi ideilor asupra lumii. Este mai ales cazul lui Auguste Comte cu a sa *Religie a umanităţii* (*Religion de l'humanité*). Durkheim însuşi conchide că respectul colectiv pe care indivizii îl poartă societăţii tinde spre divin : sociologizarea unei autorităţi superioare nu este în realitate

decît o laicizare a sentimentului religios, a credinţei într-o forţă colectivă, comună şi superioară.

Primii sociologi şi istorici ai religiei din secolul al XIX-lea elaborează sisteme mai mult sau mai puţin evoluţioniste, în care este valorizat (uneori absolut inconştient) progresul care conduce către religiile monoteiste. Societăţile primitive sînt astfel particularizate în ceea ce priveşte credinţele şi ritualurile lor, deoarece observatorii apreciază, în mod foarte etnocentric, că acestea din urmă intră cu greu în categoria religiilor. Pentru M. Müller, ceea ce contează este transfigurarea forţelor naturale (naturism), însă primul efort teoretic cu adevărat remarcabil îi aparţine britanicului E.B. Tylor, care elaborează noţiunea de **animism**. Sufletul ar fi acela care se află la baza credinţei umane. Experienţa visului ne face să credem în dedublarea sufletului şi, în general, în prezenţa unui suflet în obiectele neînsufleţite. Stabilind o echivalenţă între suflet şi spiritul uman, antropologul construieşte un model care merge de la categoria spiritelor inferioare la aceea a divinităţilor-specii şi, în fine, de la acestea din urmă la divinităţile care guvernează natura şi viaţa umană.

É. Durkheim şi colaboratorii săi (Mauss, Hubert) preferă o abordare mai sociologică, o abordare care înglobează ansamblul fenomenelor religioase şi le probează prin credinţe sau prin practici identificabile. În sfîrşit, etnografia este din plin pusă la contribuţie, chiar dacă referirile la antichitatea greco-romană şi la tradiţia iudeo-creştină abundă. Astfel, totemismul, rugăciunea, sacrificiul permit abordarea a ceea ce Durkheim numeşte *Formele elementare ale vieţii religioase*[1] *(Les Formes élémentaires de la vie religieuse,* 1912). Acest sociolog ne oferă o definiţie simplă a religiei care „este un sistem solidar de credinţe şi practici referitoare la lucruri sacre, adică aparte, interzise, credinţe şi practici care îi unesc într-o aceeaşi comunitate morală numită biserică pe toţi aceia care aderă la ele" (1960, p.65). Această antropo-sociologie a religiei are meritul de

1. Trad. rom., Iaşi, Polirom, 1995 (n.t.).

a confrunta direct în logica lor toate formele de credinţă şi, mai ales, de a le reintegra pe acestea din urmă în ansamblul organizării sociale şi culturale. De fapt, trei mari cîmpuri mobilizează etnologia religioasă. Cel dintîi vizează efectiv **explicaţiile asupra lumii**, asupra ansamblului universurilor uman, natural, supranatural (imaginare? iraţionale?). Acest cîmp presupune o dimensiune de cunoaştere empirică şi practică, de explicare mitologică, magică şi ştiinţifică şi, în sfîrşit, de educaţie şi de filosofie morală ori chiar socială. Cel de-al doilea cîmp, căruia Durkheim şi, în continuare, marile tradiţii ale antropologiei i-au acordat cea mai mare atenţie, vizează **religia ca ideologie**, ca [formă de cultură], ca teorie şi ca practică a ordinii sau a controlului social, ca element al politicului. După cum nota G. Balandier, „Puterea este sacralizată deoarece orice societate îşi afirmă voinţa de eternitate şi respinge întoarcerea la haos ca realizare a propriei sale morţi” (1967, p. 119).

În fine, cel de-al treilea cîmp, acela al **ritualurilor**, a reprezentat terenul prin excelenţă al cercetărilor empirice. El a provocat o transformare internă profundă în domeniu, chiar o veritabilă disoluţie a problematicilor „religioase”. Natura în acelaşi timp speculativă şi practică, abstractă şi personalizată a credinţelor, modurile de instituţionalizare (pînă la crearea bisericilor), relaţiile de imbricare între serii şi niveluri de proceduri rituale, specializarea relativă a agenţilor acestora din urmă reprezintă tot atîtea obiecte care permit reintegrarea (ori destrămarea, în funcţie de opţiunea teoretică) religiosului în ansamblul cultural şi social şi construcţia unui fel de gramatici generale a credinţelor şi practicilor de tot felul. Această concepţie readuce la proporţii rezonabile pretenţiile speculative ale unor fenomene calificate pînă atunci drept religioase[1]. În fapt, cum anume putem analiza raţional credinţele, sistemele de reprezentare, modurile de interpretare la care nu aderăm? Refuzînd sensul pe care îl impun ritualurile, deoarece scopul antropologiei nu este nici de a-l confirma,

1. Să nu uităm dimensiunea psihologică importantă a reflecţiilor lui Durkheim şi Mauss!

nici de a-l infirma, şi interzicîndu-ne astfel să adăugăm un sens suplimentar, pentru că, prin definiţie, orice explicaţie raţională ar produce, la rîndul ei, propriul sens. Totuşi, cercetătorii care se inspiră din postmodernism au putut să sugereze că iniţierea, instruirea, experienţa adeziunii ar fi necesare pentru elucidarea sensului. Problema este că această personalizare extremă a probei antropologice poate sfîrşi prin a repune în discuţie principiul oricărei explicaţii ştiinţifice, care trebuie să rămînă impersonală[1].

1.2. Totemism, magie, vrăjitorie

Dacă trecem în revistă ansamblul patrimoniului etnologiei religioase, putem vedea clar că nu există consens în ceea ce priveşte un eventual fundament comun al tuturor religiilor posibile. Desigur, separarea sacru/profan, teoretizată în special de către Émile Durkheim, a putut să pară decisivă, dar, în măsura în care şi ea este relativă, fiind determinată de natura organizării sociale, ar exista societăţi (primitive) în care sacrul ar fi mai prezent sau cosubstanţial. Un prim model l-a reprezentat **totemismul**, inspirat mai întîi din cercetarea unor exemple nord-americane, pentru a fi mai apoi extins la societăţile aborigene din Australia. Respingerea societăţilor totemice în imediata vecinătate a fenomenelor naturale ar confirma, evident, caracterul primar – a se înţelege primitiv – al acestei forme de credinţă. Din perspectiva sa critică, Lévi-Strauss va conchide însă că lucrurile nu stau deloc astfel, deoarece „pretinsul totemism implică facultăţi intelectuale, iar exigenţele la care răspunde, modul în care încearcă să le satisfacă sînt în primul rînd de ordin intelectual” (1962a, p.149).

1. Vom găsi un exemplu concludent cu privire la acest aspect în dezbaterea care i-a opus pe J.-P. Olivier de Sardan, „Jeu de la croyance et «je» ethnologique : exotisme religieux et ethno-égo-centrisme”, *Cahiers d'études africaines*, 111-112, 1988, pp. 527-540, şi pe P. Stoller, „Speaking in the Name of the Real”, *Cahiers d'études africaines*, 113, 1989, pp. 113-125 (a se vedea şi răspunsul dat de J.-P. Olivier de Sardan, „Le réel des autres”, *idem*, pp. 127-135).

Magia (şi, implicit, **vrăjitoria**) a fost aceea care a mobilizat în cel mai înalt grad etnologia, fie pentru că pare a fi într-adevăr forma „ideologică" dominantă, fie pentru că ea constituie un vast ansamblu practic şi noţional în care pot fi surprinse în acte dinamice mecanismele de interpretare a forţelor care acţionează realmente asupra lumii. Dacă examinăm tratamentul pe care li l-au aplicat etnologii, nu există nici un dubiu în ceea ce priveşte existenţa unei complementarităţi sau a unei continuităţi între cele două clase de fenomene. În concluzie la *Esquisse d'une théorie générale de la magie* [1], Marcel Mauss şi Henri Hubert amintesc faptul că „magia nu se înrudeşte cu adevărat decît cu religia, pe de o parte, cu tehnicile şi cu ştiinţa, pe de altă parte"[2]. Magia este clar orientată către un scop, ea este pragmatică şi dă un sens unor procedee tehnice care au propriile lor prescripţii. Dar magia este şi o formă de gîndire primară: „Noi credem că am găsit la originea magiei forma primară a reprezentărilor colective care au devenit de atunci baza intelectului individual". Analiza noţiunii melaneziene de *mana*, care desemnează atît puterea vrăjitorului, cît şi calitatea magică a unui lucru, va fi reluată ulterior de către Émile Durkheim în legătură cu religiile australiene. Atribuind o funcţie semantică acestei noţiuni (care devine un simbol în stare pură, în stadiu zero), Claude Lévi-Strauss anunţă încă din 1950 calităţile combinatorii ale gîndirii sălbatice. Aceasta înseamnă că magia a suscitat una dintre cele mai stimulatoare reflecţii asupra activităţii de fabricare şi de credinţă simbolică. În opinia antropologului [Claude Lévi-Strauss], religia ar fi deci „o umanizare a legilor naturale", iar magia „o naturalizare a acţiunilor umane": în acest caz, acţiunile umane sînt considerate ca fiind parte integrantă a determinismului fizic. Dar, mai ales, „fiecare o implică pe cealaltă". Este vorba despre „două componente întotdeauna co-prezente şi numai dozajul lor variază" (1962b, pp. 292-293).

1. Trad. rom., *Teoria generală a magiei*, Iaşi, Polirom, 1996 (n.t.).
2. În M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie, op. cit.*, pp. 1-141 ; citatele sînt extrase de la paginile 134 şi 137.

O altă componentă sau formă de acţiune magică este **vrăjitoria**. Cei care au furnizat elementele unei teorii funcţionaliste a vrăjitoriei sînt B. Malinowski şi, mai ales, E.E. Evans-Pritchard. Studiul acestuia din urmă asupra populaţiei Azande (Sudan), publicat în 1937, a marcat un moment important. Etnologul distinge două forme de vrăjitorie, folosind doi termeni englezeşti – *witchcraft* şi *sorcery*. Cea dintîi trimite la o capacitate înnăscută de a acţiona şi nu necesită nici rit, nici descîntec ; cea de-a doua este o practică voluntară care se învaţă şi care nu poate acţiona decît prin forme şi mijloace specifice. Uneori, însă, este greu de făcut această distincţie. Vrăjitoria a devenit progresiv un obiect antropologic extrem de important din mai multe motive. În primul rînd, rolul social, terapeutic, politic al vrăjitoriei nu se mai discută. Apoi, ea apare ca o reflectare deosebit de relevantă a conjuncturii istorice[1]. De asemenea, vrăjitoria a servit drept punct de sprijin pentru numeroase reînnoiri teoretice, atît în privinţa realităţilor numite religioase, cît şi a celor cognitive sau chiar sociopolitice (echilibrul ordinii sociale, individuale şi colective). În sfîrşit, vrăjitoria a fost recunoscută ca o realitate „*de-a noastră*" [*bien d'chez nous*], analizabilă totuşi după o indispensabilă revoluţie metodologică. Cercetările efectuate de Jeanne Favret-Saada în Mayenne nu numai că au dezvăluit existenţa unei vrăjitorii – deci a unei credinţe în vrăjitorie – active şi „eficace", dar au pus şi sub semnul întrebării faimoasa distanţare a observaţiei efectuate de un străin, observaţie care ar fi, prin natura sa, participativă[2].

1. A se vedea M.E. Gruénais, F. Mouanda Mbambi şi J. Tonda, „Messies, fétiches et luttes de pouvoirs entre les «grands hommes» du Congo démocratique", *Cahiers d'études africaines*, 137, 1995, pp. 163-193 şi P. Geschiere, *Sorcellerie et politique en Afrique*, Paris, Karthala, 1995.
2. A se vedea lucrările sale, *Les Mots, la mort, les sorts. La Sorcellerie dans le bocage*, Paris, Gallimard, 1977 şi (în colaborare cu J. Contreras) *Corps pour corps*, Paris, Gallimard, 1981.

1.3. De la ritual la mitologie

În al său *Manual de etnografie (Manuel d'Ethnographie)*, Marcel Mauss delimitase religia propriu-zisă de toate celelalte fenomene religioase prin două trăsături : caracterul sacru şi caracterul obligatoriu. Cîmpul general al practicilor şi al reprezentărilor se organizează în culte pe care etnologia le defineşte în mod foarte specific şi în raport cu categorii sociologice precise. În cadrul ritualurilor, sînt reperate riturile, care pot fi manuale, orale (rugăciunea), negative (tabu-urile). Ritul, al cărui sens nu este numai religios, poate să apară astfel ca bază a oricărui edificiu religios : ritul există, este observabil, se „mentalizează" într-o formă simbolică, el este acela care actualizează opoziţia sacru-profan, el constituie momentul principal al ritualului care are o formă mai complexă, aproape ceremonială. A. Van Gennep a fost acela care, analizînd riturile de trecere (1909), a construit în planul cunoaşterii unul dintre primele ansambluri rituale. Riturile de trecere explică şi simbolizează diferitele etape ale vieţii individuale (naştere, pubertate, căsătorie, moarte) şi colective (calendar agricol). Ele merg chiar mai departe, fabricînd noi personalităţi sociale în cursul unei triple proceduri : de separare, de punere provizorie în contact (etapă de început, în care sînt valorificate rituri de inversiune, de moarte, de înviere) şi, în fine, de reagregare în grupul social. Pînă în anii '50, antropologia le atribuia riturilor o funcţie secundară. Deplasarea centrului de interes al antropologilor de la funcţionare către variabilitate (E. Leach), conflict ritualizat (M. Gluckman), reţele (P. Clyde Mitchell) şi dramă socială (V. Turner) va contribui la aşezarea ritualului în centrul analizei etnologice. Dezechilibrul provocat de o formă de conflict trebuie îndreptat : ritualul exprimă ansamblul reprezentărilor, al deciziilor, al mecanismelor care, simultan, creează şi recreează ansamblul social. De la o perspectivă globalizantă şi mai curînd instituţională (M. Gluckman a privilegiat sfera politică şi juridică), se trece la o

concepţie mai interacţionistă şi personalizată, în care ritualurile devin practic instrumente de definire şi regrupare sociologice ale membrilor unei comunităţi. Dar sensul provine atît din manipularea simbolurilor de către agenţi, cît şi din relaţiile pe care simbolurile le întreţin între ele. Chiar dacă ritualurile sînt rezultatul unui „disconfort moral" resimţit de către grup, divinaţia, vrăjitoria (lăsînd la o parte formele mai „laice" de ordin juridic sau politic) reprezintă mijloacele cele mai renumite de restabilire a unei ordini, care va fi obligatoriu diferită de ordinea socială preexistentă crizei. Pentru M. Gluckman, ritualurile dramatizează relaţiile morale ale grupului, permiţînd disimularea „dizarmoniilor fundamentale" ale structurii sociale. Iar consolidarea rolurilor prescrise de ritual, legăturile dintre explicaţiile mistice sau religioase fac din ritual maşina de producere şi de reproducere a unui social prin excelenţă[1].

Avansînd de la rit la ritual, de la ritual ca fenomen specific la ritual ca fenomen social total, apoi la un social ritualizat prin esenţă sau natură, se trece din nou de la o concepţie oarecum restrînsă asupra acţiunilor, instituţiilor şi organizaţiilor religioase (sau rituale) la o concepţie mai largă în care simbolicul, precum Dumnezeul lui Pascal, ar fi pretutindeni şi nicăieri în acelaşi timp. De fapt, aşa cum remarca Marc Augé în concluziile la prezentarea unei culegeri de texte avînd ca temă zeii şi riturile, registrul se schimbă: „Este [...] de notat faptul că o lucrare consacrată zeilor şi ritualurilor demonstrează că oamenii au nevoie mai mult de ritualuri decît de zei, că ei se interesează mai mult de viaţa decît de moartea lor, mai mult de evenimente decît de destin – mai puţin de sensul existenţei lor decît de acela al accidentelor acestei existenţe" (Middleton, 1974, p. 36). Aceasta îl va conduce, de altfel, pe antropolog la a face mai tîrziu elogiul *Geniului Păgînismului (Génie du Paganisme)* şi la a „vîna" oarecum latura „păgînă" din orice societate şi orice religie:

1. A se vedea M. Gluckman (1965) şi diferitele lucrări ale lui V. Turner, printre care *Les Tambours d'affliction. Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*, Paris, Gallimard, 1972 (prima ediţie, 1968).

„A vorbi despre despre (dumne)zei, despre eroi ori despre vrăjitori înseamnă, de asemenea, a vorbi foarte concret despre raportul nostru cu corpul, cu ceilalţi, cu timpul, deoarece logica păgînă este, în acelaşi timp, mai mult şi mai puţin decît o religie: constitutivă a acestui minimum de sens sociologic care alimentează comportamentele noastre cele mai maşinale, riturile noastre cele mai personale şi mai comune, viaţa noastră cea mai cotidiană – intuiţiile noastre cele mai savante" (1982, pp. 15-16).

Cu toate acestea, ritualul poate căpăta un alt sens, dacă îl comparăm cu mitologia. În finalul lucrării *L'Homme nu* (1971, pp. 597-611), Claude Lévi-Strauss prezintă o progresie care ar duce de la mitologia explicită („o literatură la propriu") la o mitologie implicită („în care fragmente de discurs devin solidare cu conduite non-lingvistice") şi la ritualul în stare pură constînd în cuvinte sacre (ininteligibile), în gesturi corporale şi în obiecte. Pentru antropologul citat, gesturile şi obiectele sînt altele decît atunci cînd sînt folosite în mod curent: „ele sînt tot atîtea mijloace la care apelează ritualul pentru a evita să vorbească". Procedeele utilizate sînt fragmentarea şi repetiţia (ritualurile fiind lungi şi complicate) care încearcă să recupereze trăirea. În fapt, „preocuparea maniacă (a ritualului) de a repera prin fragmentare şi de a multiplica prin repetiţie cele mai mici unităţi constitutive ale trăirii traduce o nevoie acută de garanţie împotriva oricărei rupturi sau întreruperi eventuale care ar compromite derularea acestuia... În definitiv, opoziţia dintre rit şi mit este aceea dintre a trăi şi a gîndi, iar ritualul reprezintă o «sacrificare» a gîndirii pe «altarul» servituţilor vieţii" (1971, p. 603). **Prin urmare, ritualul este un fel de limbaj**. Dar, aşa cum tocmai am văzut, există mai multe feluri de a produce un sens, prin procedee verbale şi prin procedee non-verbale. Domeniul credinţelor ne conduce, deci, la ceea ce se află la baza umanităţii şi a oricărei culturi. Iar sarcina etnologiei şi a antropologiei este, în acest domeniu, extrem de importantă. Fără a conchide că socialul şi culturalul nu sînt decît gîndite (sau gînduri), trebuie să remarcăm importanţa pe care teoriile şi

metodele de anchetă ale lingvisticii le-au putut juca în programatica disciplinei, pur şi simplu pentru a înţelege limbile şi noţiunile populaţiilor studiate. După cum remarca Jean-Marie de Gérando încă din 1799: „Cel dintîi mijloc de a-i cunoaşte bine pe sălbatici este acela de a deveni într-o oarecare măsură unul de-al lor; şi doar învăţîndu-le limba putem deveni concetăţeanul lor"[1].

2. Limbi, limbaj şi gîndire sălbatică

2.1. Rolul lingvisticii

Pentru a surprinde mai bine unele dintre cele mai importante progrese ale etnologiei trebuie să examinăm istoria cercetării limbajului şi a limbilor.

Debutul lingvisticii moderne, legat de numele lui Ferdinand de Saussure (prin *Cursul de lingvistică generală* din 1916[2]), a antrenat o transformare profundă a etnologiei şi a antropologiei, întrucît teoria elaborată de acest autor a permis elaborarea fonologiei şi a semiologiei (N. Troubetzkoy, R. Jakobson), a sintaxei (L. Hjemslev, A. Martinet) etc. Cu toate acestea, experienţele de teren şi voinţa de a analiza cu precizie vorbirea, tradiţiile orale şi miturile populaţiilor indigene au fost acelea care i-au determinat pe primii practicieni ai anchetei de teren, precum F. Boas sau B. Malinowski (în anii 1900-1920) sau, în Franţa, M. Leenhardt şi M. Griaule (în anii 1920-1930) să devină lingvişti competenţi. Aşa se face că lingvistica este una dintre cele patru discipline de bază ale antropologiei americane.

Studiul intensiv al culturilor amerindiene a suscitat importante ipoteze antropolingvistice. Antropologul Edward Sapir este, înainte

1. O bună parte din acest text se dovedeşte, de altfel, un fel de pre-etno şi socio-lingvistică. A se vedea Copans şi Jamin, 1994, pp. 81-83.
2. Traducere românească, Polirom, Iaşi, 1998 (n.t.).

de toate, un lingvist (1884-1939). După ce a criticat evoluţionismul, difuzionismul şi funcţionalismul, el propune o teorie generală care articulează inconştientul, personalitatea, limba şi cultura[1]. Acest „sistem formal subiacent [*immergé*]" impune ansamblului indivizilor regulile şi noţiunile sale conceptuale. Reflecţia lui Sapir, elaborată în planul lingvistic împreună cu B. Whorf, a condus la ipoteza numită „Sapir-Whorf", potrivit căreia comportamentul cultural al membrilor unei societăţi este determinat de limba pe care o vorbesc. Demonstrînd că, de la o limbă la alta, categoriile de subiect şi de obiect, de spaţiu şi de timp diferă, lingviştii admit un relativism cvasi-absolut care multiplică concepţiile despre lume şi, prin urmare, culturile în raport cu diversitatea lingvistică. Astfel, indianul hopi (din America) nu obiectivează timpul în sine şi însăşi esenţa fiinţelor şi a lucrurilor diferă în funcţie de timpul utilizat pentru a le denumi: această categorizare lingvistică s-ar regăsi astfel în ritualurile acestei populaţii. Limba devine în aceste condiţii un obiect cultural în sensul deplin al termenului, întrucît este terenul privilegiat de reperare a autenticităţii culturale. Din această epocă putem vorbi despre etnolingvistică, ramură specifică a disciplinei care, pe de o parte, studiază limbile „orale" şi „etnologice" şi, pe de altă parte, pune în valoare componentele culturale ale unei limbi. Ea analizează schemele culturale şi mentale prin intermediul unei semantici sau al unei analize a literaturilor orale; ea compară utilizările culturale şi sociale ale limbii, aşa cum procedează etnologia pentru orice instituţie ori practică. Dar influenţa lingvisticii şi mai ales aceea a fonologiei structurale a anilor '30 se face simţită cel mai bine la Claude Lévi-Strauss. Faptul de a-l fi frecventat pe Roman Jakobson (1896-1982) l-a determinat să privilegieze analiza relaţiilor în faţa analizei elementelor, analiza structurilor în faţa analizei conţinutului în domeniul social şi cultural (1958).

---

1. A se vedea E. Sapir, *Anthropologie*, Paris, Ed. de Minuit, 1967 şi B.L. Whorf, *Language, Thought and Reality*, New York, 1956. A se citi, de asemenea, Claude Lévi-Strauss (1958).

2.2. Mitologia structuralistă a lui Lévi-Strauss

Încă de la mijlocul anilor 1940, Lévi-Strauss şi-a manifestat intenţia de a interpreta viaţa societăţilor şi a culturilor în termeni de logică inconştientă. Desigur, ne vine destul de greu astăzi să separăm această perspectivă de aceea a metodei – simultan analitică şi explicativă – numită structurală. Dar este evident că proprietăţile a ceea ce el va califica drept „gîndire sălbatică” sînt, în acelaşi timp, structurate şi structurante. Primatul formelor inconştiente rezultă din faptul că ele funcţionează ca un limbaj, deci ca o structură, dar şi din faptul că ele exprimă un mod de lectură, chiar un mod de fabricare a lumii. Această viziune, sumară şi metaforică poate, cu privire la rolul inconştientului se explică prin însăşi natura realităţii, instituţională (rudenia) ori materială (estetica obiectelor), asupra căreia se apleacă antropologul. Din 1955, Lévi-Strauss se interesează de structura miturilor, iar analiza fenomenului totemic şi mai ales critica teoriilor – victime ale „iluziei” pe care o pune în scenă acest fenomen îl vor determina să folosească, în 1962, expresia „gîndire sălbatică”. El foloseşte această expresie nu pentru a califica gîndirea popoarelor considerate sălbatice, ci pentru a descrie modul de funcţionare a gîndirii în stare brută, „naturală”, oarecum „sălbatică”, aşa cum poate fi observată chiar în societăţile în care se dezvoltă o gîndire ştiinţifică. Această gîndire este „raţională” : finalităţile sale explicative au o deschidere [*portée*] ştiinţifică. Într-adevăr, gîndirea primară „codifică, altfel spus clasifică în mod riguros, sprijinindu-se pe opoziţii şi contraste, universul fizic, natura vie şi omul însuşi, aşa cum se exprimă el în credinţele şi instituţiile sale. [Ea] îşi găseşte principiul într-o ştiinţă a concretului, într-o logică a calităţilor sensibile, aşa cum o regăsim în unele activităţi cum ar fi bricolajul.”[1]

1. *Le Monde*, 14-15 iulie 1962.

Într-un anume fel, *Mitologicele (Mythologiques*[1]*)* nu reprezintă decît o lungă şi complexă verificare a ipotezei gîndirii sălbatice, întrucît „miturile semnifică spiritul care le elaborează cu ajutorul lumii din care el însuşi face parte” (1964, p. 20). Miturile nu exprimă nici un sens primar, nici în intriga şi nici în simbolistica lor. Ceea ce le permite să aibă un sens este travaliul lor asupra naturii şi în natură, precum şi raporturile lor („miturile se gîndesc între ele”). Prin urmare, ceea ce formează materia primă a antropologului sunt această trimitere şi acest comparatism de la mit (sau ansamblu de mituri) la mit. Punctul de plecare îl constituie mitul indienilor bororo din Brazilia centrală : mitul M_1, numit de referinţă, al papagalilor ara şi al cuibului, pe care Lévi-Strauss îl intitulează „Air du dénicheur d'oiseaux” ; ultimul, M_{813}, la 2000 de pagini mai departe, este un mit apinaye – etnie care aparţine grupului lingvistic provenind din regiunea amazoniană. Între cele două sînt raportate miturile a peste o sută de populaţii, de la guarani din sudul Braziliei pînă la salish din nord-estul Canadei.

Metoda demonstraţiei funcţionează la trei niveluri : acela al unui mit dat, acela al unui ansamblu de mituri învecinate cu variantele lor şi, în fine, acela al tuturor miturilor posibile care validează logica structurală şi binară a gîndirii sălbatice graţie procedurilor de opoziţie, omologie, simetrie, inversiune sau echivalare. Prima sarcină este, deci, de ordin etnografic, deoarece trebuie depistate cu precizie categoriile empirice (crud, fiert, putred, înmuiat, fript etc.) care vor deveni tot atîtea instrumente conceptuale. Comparatismul sistematic, folosirea semnelor logico-matematice (sub formă de ecuaţii, de transformări ori de izomorfisme în legătură cu care antropologul îşi face

1. Opera centrală a lui Cl. Lévi-Strauss cuprinde patru volume, *Le Cru et le Cuit*, 1964 [trad. rom., *Mitologie I. Crud şi gătit*, Bucureşti, Editura Babel, 1995], *Du miel aux cendres*, 1967, *L'Origine des manières de table*, 1968 şi *L'Homme nu*, 1971 (Paris, Plon). Însă analiza miturilor este continuată ulterior în numeroase articole şi în cîteva volume : *La Voie des masques*, Paris, Skira, 1975 (apoi Plon, 1979), *La Potière jalouse*, Paris, Plon, 1985.

puţine iluzii) permit identificarea unor *miteme* care validează cutare sau cutare ipoteză specifică: mitemele sînt cele mai mici elemente ale mitului, scurte expuneri ale succesiunii evenimentelor în naraţiune. În realitate, miturile nu sînt decît nişte maşini abstracte; ele produc de fapt un sens: originea fierberii alimentelor, raţiunea unui anume obicei matrimonial, locul ritual al unei anume specii etc. Acest sens nu le apare acelora care produc sau transmit miturile; munca de deconstrucţie, pe de o parte, stabilirea lanţului referenţial al elementelor mitice şi miturilor, pe de altă parte, ţin de ştiinţa şi de priceperea antropologului.

Lévi-Strauss pare, însă, să ezite între idealismul extrem şi un materialism biologic. Lumea nu ar fi decît un pretext pentru a gîndi şi pentru gîndire; legile structurii dobîndesc prioritate în faţa istoriei şi a procesului de producere a evenimentului. Spiritul nu este reflectare, este constrîngere. Dar aceasta deoarece creierul, cu legile lui biochimice şi binare, este acolo. Concluzia la *Omul gol (L'Homme nu)* reaminteşte că „analiza structurală nu poate emerge în spirit decît pentru că modelul său se află deja în corp" (1971, p. 619).

Dacă miturile au devenit obiecte, aceasta se datorează mai ales faptului că obiectele sînt ele însele mitice: „Universul, natura, omul [...] nu vor avea [...] nimic altceva de făcut decît, precum un vast sistem mitologic, să-şi desfăşoare resursele combinatorii înainte de a involua şi de a se pierde în evidenţa caducităţii lor" (1971, p. 620). Acest antiumanism fără iluzii se regăseşte în reflecţiile consacrate rasismului, condiţiei umane, libertăţii: lupta antirasistă poate conduce la neglijarea particularităţilor şi a societăţilor parţiale. Ar fi bine să protejăm „*les longues habitudes*", deoarece societăţile pe care le studiază etnologul „expun – mai bine, poate, decît o fac societăţile mai complexe – resorturile intime ale întregii vieţii sociale, precum şi unele dintre condiţiile acesteia, pe care le putem considera esenţiale" (1983, p. 381).

3. Aculturaţii, sincretisme : noi culturi ?

La începuturile sale, etnologia a fost obligată să nege, pe cît posibil, efectele contactelor cu alte culturi, pentru a construi în deplină independenţă şi siguranţă un obiect primitiv şi autohton. Însă realitatea dominaţiilor politice şi economice, a comerţului cu sclavi, a spolierilor materiale, a modificărilor demografice şi ale mediului înconjurător se impune progresiv, în special pe terenurile nord--americane (rezervaţiile în care sînt regrupaţi cu forţa indienii) şi africane (decupajul şi valorificarea colonială). Astfel, alteritatea se instalează în alteritate şi devine, la rîndul ei, obiect de curiozitate şi de analiză. O dublă paradigmă avea să se instaureze. Mai întîi, perspectiva schimbării ca progres, ca trecere de la tradiţie la modernitate. Rolul valorilor occidentale, al modelului politic statal şi democratic (opus „anarhiei" primitive sau „comuniste"), al spiritului de întreprindere constituie premisele a ceea ce, după cel de-al doilea război mondial, avea să se numească dezvoltare şi modernizare. Din fericire, marea majoritate a etnologilor rămîn departe de această concepţie asupra lumii (printr-o conştiinţă de sine critică, prin înclinaţii paseiste) : în fond, neo-evoluţionismul american este, din punct de vedere ideologic, mai curînd de stînga şi critică imperialismul şi colonialismul. Cealaltă perspectivă este mult mai complexă. Avem, mai întîi, schimbarea funcţionalistă *à la* Malinowski, care inventează un al treilea tip de societate, între tradiţie şi modernitate : societatea tranziţiei. Mai apoi, avem autori care consideră că o formă specifică de modernitate capătă formă : detribalizarea urbană şi industrială nu este un fenomen patologic, ci o reînnoire socială şi culturală[1].

1. A se vedea M. Gluckman, „Tribalism in modern British Central Africa", *Cahiers d'études africaines*, 1, 1960, pp. 55-70 ; C. Rosseti, „B. Malinowski, The sociology of «Modern Problems», in Africa and the «Colonial Situation»", *Cahiers d'études africaines*, 100, 1985, pp. 477-503.

În preajma anilor '50, inspirîndu-se atît din sociologia modernizării, cît şi din antropologia socială şi culturală, Georges Balandier va pune în lumină natura dinamică şi contradictorie a situaţiei coloniale. De aici, el va trage chiar o concluzie metodologică pertinentă (deşi foarte criticată ulterior, din raţiuni atît empirice, cît şi teoretice), şi anume că schimbarea şi contactul pun în evidenţă punctele tari şi punctele slabe ale raporturilor sociale străvechi. Sociologul [citat] este mai eficace însă atunci cînd se interesează de mişcările sincretice şi mesianice, cu conţinut în acelaşi timp religios şi politic (1955). De altfel, un întreg curent al antropologiei a văzut în aceste manifestări sau resurgenţe o mişcare socială şi o expresie politică.

Studiul cultelor cargoului[1], al profetismelor africane, al noilor identităţi religioase (secte protestante, mobilizări „comunaliste" în India, islamisme actuale) i-a permis etnologiei religioase să se politizeze şi să se istoricizeze. Studiul schimbării s-a deschis către noi obiecte (biserici, profeţi, mişcări politice ori identitare), către noi dimensiuni (statul-naţiune, influenţa internaţională a religiilor, conflictele politico-religioase) care impun o reconsiderare a noţiunilor de credinţă, (dumne)zeu, comunitate de credincioşi şi chiar simbol. Noţiunile de cultură dominantă, de metisaj internaţional transformă particularităţile culturale, mai întîi negînd pertinenţa ori utilitatea lor, iar apoi instrumentalizîndu-le în plan politic. Culturile autohtone devin populare, mecanismele perpetuării lor se vulgarizează, se degradează şi se uită. Confruntate cu mesajele audiovizualului, tradiţiile orale se rigidizează ori îşi reinventează un nou trecut identitar. În fine, transferul cîmpurilor politice doar la nivelul instituţiilor statului interzice mutaţia democratică a culturilor politice dispersate, localizate şi mult prea numeroase.

1. P. Worsley, „Les mouvements millénaristes de Mélanésie", în J. Middleton, *op. cit.*, pp. 167-180. M. Kilani, *Les Cultes du cargo mélanésien, Mythe et rationnalité en anthropologie*, Lausanne, Le Forum anthropologique, Éditions d'en bas, 1983.

Numai bisericile par să păstreze un simulacru de iniţiativă. Interogaţia – fie şi numai teologică – asupra posibilităţilor de inculturaţie (o adaptare limitată şi calculată a mesajelor şi practicilor creştine la culturile şi limbile locale) ar confirma aparent faptul că sensul culturilor poate fi luat în consideraţie. Iar dacă Vaticanul veghează asupra acestui domeniu, ce se poate spune despre trusturile industriei muzicale, despre promotorii de concerte în criză de resurse culturale occidentale inedite, care tocmai au inventat World-Music şi vînd sunete manding, indiene, zulu ori kanak întru gloria unei aşa-zise autenticităţi culturale ? Chiar bucătăria, hainele, mobila au devenit etnice. Pe scurt, reinventarea culturilor tradiţionale nu mai are nici un raport cu creativitatea culturală şi simbolică autohtonă. Nu observăm, oare, astăzi ritualuri sioux ori zuni pe scena teatrelor pariziene ? Filmarea în direct a vieţilor cotidiene şi a culturilor exotice pare chiar să anunţe moartea etnologiei şi, prin urmare, dispariţia acelora din care ea făcuse obiectul său de studiu. Dar mai poate fi vorba în acest caz despre culturi ? N-ar trebui să ne gîndim de două ori la aceasta înainte de a valoriza ori descalifica noile forme de cultură care se oferă privirilor şi întîlnirilor noastre ? Nu este vorba, oare, despre o iluzie care ar reciti prezentul cu instrumente ale trecutului, puţin depăşite ?

Aceasta deoarece simbolurile par să se fi desprins de mediul cultural propriu care le ţinea în viaţă. Exact aici se află paradoxul modei antropologiei simbolice : a furniza o armătură simbolică pentru derularea banalităţii vieţii în societate chiar în momentul în care firele de legătură se rup. Istoria propune o multitudine de sensuri în dezordinea simbolică, fabricată voluntar ori involuntar, care ne înconjoară. În ciuda atracţiei permanente pentru culturile originare [*d'appellation controlée*], antropologia trebuie totuşi să răspundă provocării modernităţii ireversibile a terenurilor sale actuale, în caz contrar riscînd să nu mai înţeleagă nimic din natura intrinsecă a nici unei culturi.

Capitolul 5

REÎNNOIRI ŞI/SAU MUTAŢII ?

Acest ultim capitol îndeplineşte mai multe funcţii. El se vrea, înainte de toate, o continuare şi o încheiere a panoramei asupra tematicilor şi sub-specializărilor disciplinei. Urmînd natura geografică şi socială a terenurilor – exotice, din lumea a treia, „folclorice” şi moderne din lumea occidentală –, preocuparea pentru modernizare, pentru contemporan şi pentru modernitate a suscitat abordări noi şi problematici adaptate şi specifice. Cîmpul mondial al disciplinei relevă permanenţa interogaţiei cu privire la alteritate, la diferenţa identităţilor şi la identităţile diferenţei. Însă distincţia fondatoare a disciplinei, aceea care opune apropiatul şi îndepărtatul, pare a fi repusă în discuţie. Rămîne de văzut dacă această repunere în discuţie vizează numai o parte a etnologiei şi a antropologiei (obiectul, sau teoria, sau metoda) ori dacă ea atinge nucleul însuşi al disciplinei, fruct al unor logici istorice vechi care au format tradiţia şi proiectul său.

Iată de ce, în continuare, trebuie să ne întrebăm dacă antropologia este o ştiinţă ca oricare alta, adică supusă aceloraşi constrîngeri ale fabricării profesionale şi instituţionale. Căci tocmai aceste criterii definesc cu adevărat o ştiinţă, şi nu doar calităţile sale de rigoare intelectuală, de adecvare la real, de producere a adevărului – ori, cel puţin, a unui adevăr. Trebuie să încercăm să răspundem la întrebarea „La ce servesc etnologia şi antropologia ? ” şi să examinăm condiţiile în care aceste ştiinţe au reacţionat la diferitele contexte sociale, politice, culturale şi ştiinţifice care le determină. În realitate, s-ar putea ca profundele mutaţii (interrelaţiile din ce în ce mai pregnante) pe care le-au înregistrat toate societăţile de mai bine de un secol să fi

distrus iremediabil, pe o cale sau alta, condiţiile oricărei antropologii. Concepută la originile sale ca o privire îndepărtată (Lévi-Strauss, 1983), angajată apoi pe această funcţie de distanţare chiar în interiorul propriei sale societăţi, sub forma unei antropologii împărtăşite şi de apropiere[1], antropologia pare întotdeauna să vină de la sine. Este uşor de înţeles importanţa tradiţiilor, a încărcăturii ideologice, a intereselor particulare care incită la conservarea achiziţiilor. Dar dincolo de această sociologie sau etnologie a antropologiei trebuie să evaluăm opţiunile operate de către cercetătorii înşişi şi să decidem dacă etnologia şi antropologia au sau nu într-adevăr o identitate proprie, o originalitate ştiinţifică care [în măsura în care există] ar face ca actualizarea sau adaptarea (forţată) a proiectului să fie mai curînd o dinamică intrinsecă, şi nu un oportunism leneş (*L'Autre : le Retour 1, 2, 3*).

1. De la modernizarea celorlalţi la modernitatea de sine

1.1. Aculturaţia colonială

Primul obiect al etnologiei, societatea primitivă, purta marca unui păcat originar : ideea permanenţei unei stări, a supravieţuirii optime a unei tradiţii. Reconstituirea acesteia din urmă făcea abstracţie, mai mult sau mai puţin, de anumite tipuri de schimbări : evoluţia era fie internă, fie externă. În primul caz, unii autori erau partizani ai unei evoluţii unilineare (cu posibilitatea difuziunii anumitor elemente ale modelului), în timp ce alţii teoretizau o evoluţie multilineară. Pe de o parte, primitivii nu erau decît martorii contemporani ai strămoşilor noştri, pe de altă parte, ei erau actorii unei istorii „reci", şi nu

1. Rămîne însă o întrebare : se poate face antropologie din tot şi din orice ?

„calde”[1]. Însă caracterul ipotetic, preistoric şi istoric al acestor teze oculta locul şi rolul evoluţiilor şi schimbărilor contemporane. Aşa se explică de ce se vorbeşte despre un „prezent etnografic” care reprezintă evoluţia pe termen foarte lung, abia simţită, şi face abstracţie de istoria modernă, înţeleasă ca o intruziune din afară ori ca dovada unei dinamici globale inedite. Aceste ultime situaţii ne permit să reinventăm tradiţia, mai precis să adaptăm ceea ce cunoaştem sau ceea ce reţinem din trecut, pentru a obţine o oarecare concordanţă cu noile reguli sau cu noile formulări ale regulilor precedente.

Din anii 1920, antropologiile sociale şi culturale, ca şi etnologia franceză, îşi pun problema transformărilor care afectează populaţiile indigene în contextele coloniale ori chiar naţionale (indienii din rezervaţiile Statelor Unite). Sigur că lucrările existente conţineau deja mărturia, adesea involuntară, a schimbărilor în curs: recitirea studiilor de la sfîrşitul secolului al XIX-lea îi este întotdeauna indispensabilă aceluia care vrea să înţeleagă vechimea schimbărilor şi a aculturaţiilor. Însă lipseau perspectivele teoretice capabile să acorde un loc, chiar secundar, observaţiei şi analizei acestor fenomene. Era foarte greu de observat că procesul creştinării, întrebuinţarea banilor, munca salariată, migraţia, alcoolismul sau şcolarizarea şi învăţarea scrisului aveau să devină obiecte „naturale” ale etnologiei. Prima reacţie era, dimpotrivă, aceea de a proceda ca şi cum aceste fenomene nu ar fi existat şi ar fi fost lipsite de importanţă, ori ca şi cum ele nu puteau decît să degradeze sensul profund al culturilor „primitive”. Totuşi, acestea din urmă puteau fi concepute ca totalităţi funcţionale (Malinowski) sau morfologice (Mauss), deci privite cu respect şi seriozitate pentru a dovedi că era vorba despre societăţi **ca oricare altele**. Refuzul de a observa alterările putea să pornească de la un sentiment bun, acela al relativismului social şi cultural.

1. Expresie împrumutată de la Cl. Lévi-Strauss, *Race et Histoire*, Paris, UNESCO, 1952, (1973). Acest studiu a fost republicat în *Anthropologie structurale deux* (1973) [trad. rom., *Antropologia structurală*, Bucureşti, Editura Politică, 1978].

Anii ’20 sînt deci ani de maturizare, în special a unei cereri sociale de ordin colonial în imperii şi de ordin administrativ (sectorul social propriu-zis) în Statele Unite. Voinţa de a aplica etnologia pentru elucidarea problemelor practice explică şi ea această ieşire pe noi terenuri. De exemplu, încă din anii 1920, administraţia australiană din Papuazia[1] numise aici un antropolog zis „al guvernului”. Fondarea (la Londra), în 1926, a Institutului african internaţional (cu bani proveniţi de la fundaţiile americane Rockefeller şi Carnegie) va contribui mult la oficializarea acestui punct de vedere, inclusiv printre antropologii înşişi. În 1937, Institutul Regal de antropologie (*Royal Anthropological Institute)* îşi propune „să studieze problemele contactului cultural şi ale aplicării cunoaşterii antropologice în administrarea raselor supuse imperiului”. Anii ’40 şi ’50 asistă la publicarea a numeroase cercetări care au ca temă lumea colonială şi modernă în care evoluează muncitorii africani şi familiile acestora[2].

O evoluţie asemănătoare s-a înregistrat şi în Statele Unite : antropologia aplicată explică studiul realizat în 1930 de Margaret Mead (renumită deja datorită lucrărilor sale referitoare la Oceania) asupra rezervaţiei indienilor antler de pe valea fluviului Mississippi, în care analizează locul femeii, alcoolismul, copiii nelegitimi şi ceea ce ea numeşte „nepotrivire” [în franceză: „*malajustement*”]. În 1935, Consiliul cercetării în ştiinţe sociale publică un celebru memorandum asupra studiului aculturaţiei, iar simultan Gregory Bateson studiază două grupuri faţă-în-faţă în situaţie de contact cultural. Aceste idei vor fi redescoperite şi adoptate de către Georges Balandier începînd cu anii ’50 în legătură cu situaţiile coloniale şi de dependenţă.

1. Papuazia-Noua-Guinee, stat din Oceania care cuprinde partea orientală a Noii-Guinei, arhipeleagul Bismarck şi multe alte arhipeleaguri şi insule de mai mică importanţă (n.t.).
2. A se vedea exemplele analizate de A. Kuper, *Anthropologist and Anthropology – The British School, 1922-1972*, Londra, Allen Lane, 1973 ; şi T. Asad (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter*, Londra, Ithaca Press, 1973.

Exemplele societăţilor din coloniile din Gabon şi Congo îi servesc pentru a demonstra globalitatea experienţei schimbării sociale, care trebuie să fie explicată ţinînd cont, în acelaşi timp, de dominaţia colonială şi de societatea albă (1955). Michel Leiris explica, în felul său, acelaşi lucru: „Dacă vrem să fim obiectivi, trebuie să considerăm aceste societăţi în starea lor *reală* – adică în starea lor actuală de societăţi care suportă într-o oarecare măsură influenţa economică, politică şi culturală europeneană –, şi nu referindu-ne la ideea nu ştiu cărei integrităţi...” (1969, p. 87; text original apărut în 1950).

1.2. Schimbarea socială a modernităţii

Anii 1950-1960, ani ai luptelor politice şi naţionaliste pentru independenţă, aduc la ordinea zilei, din ce în ce mai mult, studiul modernizării ca fenomen voluntar şi dirijat: schimbarea nu ar mai fi suferită, ci voită. Astfel, într-o generaţie sau două (în funcţie de data debutului), etnologia şi antropologia şi-au lărgit sfera preocupărilor: atît în ceea ce priveşte explicarea mecanismelor interne care „interpretează” şi dinamizează forţele schimbării, cît şi în explicarea contextelor sau a situaţiilor mai largi, politice, economice, administrative care le influenţează şi le pun în raport cu alte grupuri, cu alte societăţi care, eventual, prezintă structuri foarte diferite.

Aculturaţia, schimbarea socială, situaţia colonială, dominaţia politică şi economică introduc alte transformări în cadrul disciplinei. De la o abordare care relativizează autenticitatea culturală, care deconstruieşte omogenitatea constrîngerilor, care lărgeşte sfera modului de funcţionare a unei societăţi primitive, tribale sau chiar ţărăneşti[1], se trece la o analiză care îl tratează pe agentul contactului ca un obiect antropologic veritabil şi care sfîrşeşte prin a privilegia

1. Antropologia ţărănimii, elaborată în special ca urmare a distincţiilor făcute de către R. Redfield între folk şi urban, se dezvoltă ca o formă modernizată a antropologiei americane. A se vedea, de exemplu, *The Little Community* şi *Peasant Society and Culture*, The University of Chicago Press, 1956.

întregul în faţa uneia dintre părţi. Oraşele muncitoreşti şi de migrare (de fapt, centrele miniere din Africa Centrală), formele de asociere (acelea care îi regrupează pe cei originari din aceeaşi regiune ori din aceeaşi populaţie, sindicatele), modalităţile de expresie politică şi religioasă, stilul de viaţă al „evoluaţilor", noile forme de familie şi de educaţie constituie intrările tematice ale unei vaste bibliografii. Detribalizarea, retribalizarea şi, mai tîrziu, reluarea iniţiativei, migraţiile, războaiele ţărăneşti, noile stratificări sociale şi de clasă, etnicitatea deschid larg cîmpul politic naţional şi chiar internaţional.

Marea specialistă americană în relaţiile de rudenie Kathleen Gough şi-a propus încă din 1968 să studieze imperialismul. Aceasta deoarece „[dacă] este adevărat că antropologii au realizat numeroase studii asupra schimbării sociale moderne din cadrul societăţilor pre-industriale şi mai ales al comunităţilor ţărăneşti..., cel mai adesea ei le-au conceput în termeni foarte generali precum «contact cultural», «aculturaţie», «schimbare socială», «modernizare», «urbanizare», «occidentalizare» ori «continuum» folk-urban. Violenţa, suferinţa şi exploatarea tind să dispară din aceste analize de procese structurale, iar unităţile de studiu sînt de obicei atît de mici, încît este greu să iei copacul drept pădure". În 1981, June Nash va redacta chiar o sinteză avînd ca titlu „Aspectele etnografice ale sistemului capitalist mondial".

Criza statului, violenţa etnică, turismul internaţional, drepturile Omului, refugiaţii, culturile internaţionale devin în continuare tot atîtea exemple de teme care confirmă faptul că antropologia celei mai fierbinţi modernităţi politice este un sector legitim al disciplinei. Dezordinea mondială cu relaţia sa dintre global şi local, cu procesul său de refabricare a culturilor şi definiţia sa perversă a relaţiilor dintre norme şi practici este un obiect în sine. *A priori*, dimensiunile şi globalitatea sa nu au nimic etnologic. În schimb, punctele de plecare şi de sosire sînt, cu siguranţă, etnologice. Antropologul american Arjun Appadurai evocă o antropologie transnaţională care studiază etnopeisajele globale ; el prelungeşte astfel o antropologie a formelor cosmopolite ale oricărei culturi (1991).

1.3. De la folclor la etnologia Franţei moderne

Nu există oare un alt altundeva, un altundeva care să provină din propriul nostru trecut, din tradiţiile şi din supravieţuirile unor categorii sociale şi culturale străvechi, marginalizate prin modernizare şi revalorizate prin căutarea autenticităţii unei întoarceri la „pămînturile de odinioară" ? Cealaltă mare resursă a etnologiei este, de fapt, rezultatul unei alte forme de modernizare, aceea a studiilor folcloristice ale culturilor europene din secolul al XIX-lea, devenite mai întîi, în anii 1930-1960, arte şi tradiţii populare, iar mai apoi, cel puţin în Franţa şi începînd cu anii 1980, obiectele unei preocupări patrimoniale. Totodată, în paralel cu această recitire etnologică a istoriei noastre culturale, s-a produs o a doua deplasare a obiectivului (ca şi în cazul etnologiei primitivului) prin dezvoltarea unei antropologii a însăşi modernităţii occidentale. Desigur, americanii fac acest lucru chiar de la începuturile cercetării empirice în ştiinţele sociale din anii 1920-1930 : aşa-zisa Şcoală de la Chicago din sociologia urbană este antropologică în unele dintre principiile sale de bază şi trebuie să amintim că înfiinţarea în 1940 (deja !) a Asociaţiei de antropologie aplicată (americană) a fost stimulată de cercetările de antropologie a întreprinderilor industriale, şi nu – aşa cum s-au petrecut lucrurile în Europa – în jurul studiilor aplicate dezvoltării (mai întîi coloniale, apoi post-coloniale).

Martine Ségalen ne aminteşte, de altfel, că „Istoria şcolilor etnologice şi antropologice care se preocupă de societăţile europene variază sensibil de la o ţară la alta" (1989, p. 9). Franţa ar fi influenţată în acelaşi timp de studiul folclorului şi de studiul societăţilor exotice, în timp ce britanicii au refuzat să recunoască diversitatea culturală a propriei lor istorii. În schimb, ţările fără tradiţie colonială (Europa de Nord şi apoi cea de Est) ar fi favorizat la început studiile folclorice, însă marile mutaţii teoretice ale anilor 1970 au condus la reunirea lor sub calificativul de etnologie. Trebuie

să ne întoarcem în timp, pînă în secolul al XVIII-lea cu mişcările sale preromantice, iar apoi în secolul al XIX-lea cu mişcările sale romantice şi naţionaliste, pentru a găsi originile preocupării pentru colectarea obiceiurilor, credinţelor, superstiţiilor, ritualurilor, tradiţiilor şi literaturii orale, în acelaşi timp populară şi rurală. Căutarea spiritului unui popor explică, de exemplu, celebrele cercetări ale fraţilor Grimm din anii 1800-1820. În 1846, W.S. Thoms inventează termenul de folclor, „ştiinţa poporului".

În Franţa, din 1804, Academia Celtică s-a interesat de aceste realităţi cu scopul de a devaloriza trecutul mitic, celt, franc, galic al naţiunii franceze şi de a arăta iraţionalitatea acestor supravieţuiri. Secolul al XIX-lea este marcat de numeroase colectări sistematice, pe cît posibil exhaustive. Unul dintre cele mai bune exemple este opera lui Paul Sebillot (1843-1918), care, în *Folklore de France*, publicată în 1904, clasează 15 000 fapte. A. Van Gennep (1873-1957) va fi, însă, primul care va introduce o rigoare mai ştiinţifică, datorită unei perspective sociologice asupra grupurilor populare. Totuşi, el privilegiază în mod clar mediul rural şi nu este interesat decît de supravieţuirile reperabile în mediul urban şi industrial. Îndeosebi metoda sa, ce caută să explice fenomenele în relaţie unele cu altele, este aceea care permite depăşirea viziunii acumulative a folcloriştilor. Pe de altă parte, el propune o teorie generală a riturilor de trecere, ale căror secvenţe ceremoniale le examinează. Paradoxal, Van Gennep consideră că etnologia nu este vizată în nici un fel, deoarece ea studiază popoare „sălbatice" şi „semi-civilizate" şi îi critică, pe bună dreptate, pe Durkheim şi pe Mauss pentru faptul de a se fi mulţumit cu informaţii de mîna a doua. În 1937, la Muzeul Omului a fost creat un departament al artelor şi tradiţiilor populare condus de G.H. Rivière, însă etnologia Franţei ia avînt abia după 1945 (ca şi etnologia „exotică"), datorită unei reformulări fericite a studiilor folclorice şi populare sub influenţa teoriilor etnologice propriu-zise.

Această primă perioadă este marcată de studii de teren cu caracter monografic, care privilegiază adesea o regiune culturală foarte tipică

(Aubrac, Bretagne). În cursul anilor 1960, toate curentele importante ale disciplinei se întîlnesc în jurul acestei fervori franceze, inclusiv Laboratorul de antropologie socială condus de Claude Lévi-Strauss. La acest curent general se asociază şi sociologia, prin Pierre Bourdieu, şi istoria, prin Emmanuel Leroy-Ladurie. Lenta reintegrare a etnologiei Franţei în etnologie şi antropologie în general a provocat numeroase dezbateri legate de obiectele reale ale disciplinei şi de frontierele sale. Totuşi, există cercetători care experimentează ambele terenuri : crearea Misiunii Patrimoniului etnologic [*Mission du Patrimoine ethnologique*] şi a uneia dintre cele mai dinamice reviste, *Terrain*, stimulează – începînd cu anii 1980 – numeroase cercetări în jurul unor tematici în acelaşi timp clasice şi actuale. Schimburile de metode şi de problematici, apropierea obiectelor şi a societăţilor sporesc posibilităţile de comparare : nu mai există o falsă ruptură între tradiţie şi modernitate, între primitiv şi rural. Dar este evident că această „modernizare" a etnologiei Franţei a avut loc pentru că antropologia în general a văzut aici un interes propriu şi pentru că – prin prisma evoluţiei şi a preocupărilor sale – ea a observat posibilitatea unor comparaţii semnificative.

Oraşul face, în special, obiectul unei investiri considerabile şi preia, poate, ştafeta unei sociologii care nu a putut sesiza toate contradicţiile, toate dinamicile urbanizării din anii 1960-1970 (extinderea periferiilor, reabilitarea centrelor). Studiul unei case a scărilor dintr-un bloc HLM[1], obiceiurile simbolice ale populaţiei unui vechi cartier central pe cale de dispariţie, natura hainărelii urbane, legăturile dintre practicile la locul de muncă şi proiectele rezidenţiale, munca la negru, cultura sindicală reprezintă tot atîtea obiecte de cercetare, care confirmă că metoda şi perspectiva antropologice sînt cu adevărat utile pentru a înţelege intimitatea lumii noastre moderne. O a doua temă exista demult în filigran, în măsura în care etnologia

1. HLM – *Habitation à Loyer Modéré* : în Franţa, bloc de locuinţe destinate familiilor cu venituri mici (n.t.).

indica existenţa „minorităţilor" sociale ori culturale. Ţiganii – mică societate aparent închisă şi străină – au constituit vreme îndelungată studiul de caz prin excelenţă. Au venit apoi bandele de tineri, în special din cartierele periferice, bande mai mult sau mai puţin delincvente. Prin contiguitate, s-a trecut la nevoiaşii cartierelor sărace şi, în fine, la noile minorităţi etnoculturale care se instalează şi se reconstituie în Franţa. Etnicitatea, produs tipic al urbanizării şi al unei societăţi pluriculturale, devine un obiect metropolitan. Experienţa africană permite analiza poligamiei în Franţa (Fainzang şi Journet, 1988) sau analiza rolului tămăduitorilor, astrologilor şi altor *marabouts*. În primul caz, era extinsă noţiunea de patrimoniu la tradiţiile şi la realităţile societăţii industriale a secolului al XIX-lea ; în această a doua etapă, alteritatea, în chiar sînul culturilor noastre (alteritatea prin esenţă, prin import ori prin asemănare) este aceea care îl mobilizează – în mod reflex, am putea spune – pe etnolog. Dar, aşa cum ne aminteşte însuşi G. Althabe, această perspectivă a singularizării ne pune în dificultate : trebuie mai curînd să ne interesăm cum anume au fost produse respectivele categorizări etnoculturale. Etnologia Franţei astfel înţeleasă nu este doar o actualizare tematică, ci reprezintă totodată o reînnoire problematică în acord cu evoluţiile cele mai recente ale etnologiei aşa-zis exotice (1992).

Această nouă etnologie acoperă întreaga viaţă socială : de la cultura „alcoolică" a docherilor din portul Havre, la utilizările congelatorului sau la practica mutatului, trecînd prin apariţiile Fecioarei... ori ale lui Claude François, etnologia pare să scoată apă din piatră seacă. În fine, fenomene de mare amploare mobilizează metoda observaţiei etnologice. Aşa se face că activităţi sportive extrem de populare precum rugby-ul şi fotbalul au făcut de curînd obiectul unor analize care permit înţelegerea ansamblului factorilor colectivi şi individuali, a identităţilor sociale şi culturale ce se afişează în pasiunile partizane peste care trecem prea adesea cu uşurinţă (Darbon, 1994 ; Bromberger, 1995). Pe scurt, pare imposibil să fii mai modern decît etnologia !

2. Antropologia, o ştiinţă socială ca toate celelalte?

Această întrebare merită pusă, deoarece etnologia şi antropologia prezintă încă – chiar atunci cînd se consacră propriilor noastre culturi – unele nuanţe de exotism, chiar de paseism.

2.1. Aplicare şi cerere socială

„Normalizarea" sau banalizarea etnologiei în Franţa are mai multe consecinţe. Mai întîi, ea îi interzice disciplinei să se prevaleze, în planul metodelor, al tehnicilor şi al obiectelor, de un fel de privilegiu „extrateritorial". Proiectul său se supune aceloraşi cereri sociale, aceloraşi principii de inteligibilitate, aceloraşi proceduri de administrare a probei. Vremea lui „Însumi Eu"[1] superpersonalizat, martor unic şi nepedepsit pe vecie, sursă a unui ego la început aventurier, mai apoi filosofico-literar, a trecut. Performanţelor fondatorilor le urmează rutina normalizată a masei cercetătorilor anonimi. Această sociologie a mediului, a manierelor sale de a face ştiinţă, aduce disciplina la dimensiuni mai rezonabile. Iar, procedînd astfel, **ea devine ca toate celelalte** şi nu ne mai putem preface că nu există, pe motiv că s-ar ocupa de fenomene mult prea particulare sau originare : originea culturilor umane, societăţi cu structuri autentice sau gîndirea sălbatică, proprie întregii umanităţi.

Etnologia şi antropologia au fost întotdeauna în pas cu istoria mondială, chiar dacă ele nu au răspuns întotdeauna aşteptărilor. În acest sens, ele cunosc de multă vreme rolul şi importanţa cererilor sociale. Universul administrativ al politicilor coloniale, al rezervaţiilor

1. În limba franceză : *Moi je*, fără echivalent ca atare în limba română şi tradus de obicei prin „în ce mă priveşte/din partea mea, eu" (n.t.).

indigene, apoi al politicilor de dezvoltare ori de ajutor social şi cultural constituie pîinea cea de toate zilele a etnologiei de un secol bun încoace. Problemele aplicării şi utilităţii sociale (inclusiv sub forma morală a unui proiect destinat civilizării „sălbaticilor" şi a indigenilor nesupuşi) fac parte din epistemologia sa. Într-un anume fel, etnologia a interiorizat profund această socializare în măsura în care a ştiut să-şi lege proiectul de observare a obiectului de studiu de conservarea fizică a acestui obiect, ceea ce, din cîte ştiu, sociologia nu a sugerat niciodată.

Antropologia de urgenţă constituie una dintre cele mai puternice motivaţii ale perenităţii disciplinei. De altfel, una dintre primele dezbateri a avut ca temă definirea exactă a culturii tradiţionale, dat fiind că, oficial, paternalismul administrativ şi colonial căuta să-i protejeze pe indigeni de tentaţiile schimbării (una dintre acestea fiind revendicarea „roadelor" civilizaţiei, inclusiv pe plan politic!), în timp ce unii antropologi sugerau, în mod mai realist, temperarea acestei revendicări. În anii '70, trece în prim plan lupta împotriva etnocidului, a genocidului, a distrugerii metodice a popoarelor şi culturilor. Şi în acest domeniu apar divergenţe între antropologi, mai exact între aceia care denunţă imperialismul sau pacea albă[1] şi aceia care insistă asupra coerenţei culturilor şi a stilurilor de viaţă. Sălbaticul devine „la modă" şi este de netăgăduit că un anume rousseauism continuă să însoţească mesajul antropologic, atît în planul ştiinţific, cît şi în planul mai practic al organizaţiilor care susţin popoarele indigene. Dar această utilitate vine din tradiţia însăşi a disciplinei, şi nu dintr-o instanţă publică ori caritabilă. Desigur, antropologul poate deveni, ca şi sociologul, un fel de consilier al principelui, însă interlocutorul său principal este mai curînd o societate fără stat (deci fără principe), al cărei drept la existenţă şi la subzistenţă (terenuri de vînătoare şi de pescuit, protecţia împotriva contactelor prea brutale şi mortale,

1. A se vedea, de exemplu, J. Copans (texte alese şi prezentate de), *Anthropologie et Impérialisme*, Paris, F. Maspero, 1975, precum şi R. Jaulin, *La Paix blanche. Introduction à l'ethnocide*, Paris, Le Seuil, 1970.

purtătoare de epidemii ori prevestitoare de masacre) vrea pur şi simplu să îl apere. Ceea ce începuse ca un reflex profesional de expert continuă ca o acţiune politică a unui cetăţean luminat al lumii. De altfel, în prezent, antropologii au transformat mişcările de revendicare indigeniste[1] în obiect de studiu, iar identificarea lor *a priori* cu cauza culturilor pe cale de dispariţie este mult mai chibzuită. În realitate, aceste mişcări par a fi supuse logicilor clasice de putere ori de interese particulare : ar fi o naivitate, prin urmare, să credem că şefii şi liderii reprezintă, în mod obiectiv şi abstract, cultura lor de origine, cînd interlocutorii lor statali sau chiar internaţionali reuşesc să-i coopteze, să-i corupă şi să-i neutralizeze[2].

Această ultimă formă de desacralizare (societăţile primitive modernizate nu sînt, în ultimă instanţă, decît societăţi ca toate celelalte, căzînd pradă luptelor de interese şi mizelor „naţionale" ori „multinaţionale") se regăseşte şi în Franţa, la etnologii patrimoniului. Salvarea muzeografică, „repunerea în funcţiune" a sărbătorilor, a meseriilor sau a sociabilităţilor aşa-zis străvechi pot transforma etnologia – dacă aceasta nu s-a întîmplat deja – într-o operă filantropică de orientare neo-conservatoare. A conserva în mod activ (chiar interactiv) obiectele, modurile de a acţiona şi de a trăi, stilurile de viaţă dispărute ori pe cale de dispariţie (de exemplu, universul industrial şi minier) este un proiect onorabil care nu se discută. Însă o ghidare subtilă a cercetărilor prin asociaţii ori lideri culturali interpuşi poate conduce etnologia lui *aici* în acelaşi impas în care se găseşte etnologia lui *în-altă-parte*, dacă refuză să subordoneze reînnoirile sau revendicările politice şi culturale perspicacităţii analitice şi metodologice a disciplinei.

În prezent, însăşi cererea socială face parte din obiectele de observaţie, nu doar pentru că există şi pentru că, existînd, este dintr-o

1. *Indigéniste* (fr.) – literatură, mişcare etc. care adoptă o atitudine de susţinere faţă de indigenii din America Latină, în opoziţie cu Albii (n.t.).
2. A se vedea numerele revistei *Ethnies*, editată de către Survival International (a se vedea Anexa), precum şi E. Zoung (1995).

dată obiect de cunoaştere, ci de asemenea, şi mai ales, pentru că este inclusă în reprezentarea şi reproducerea realităţii sociale şi culturale însăşi. Această „participare observatoare" se află la originea principiului socio-antropologiei schimbării sociale şi a dezvoltării. Dezvoltarea „face de fapt să intervină multipli actori sociali, atît din partea «grupurilor-ţintă», cît şi din partea instituţiilor de dezvoltare. Statutul lor profesional, normele lor de acţiune, competenţele lor, resursele lor cognitive şi simbolice, strategiile lor diferă în mod considerabil. Dezvoltarea «pe teren» este o rezultantă a acestor multiple interacţiuni...". J.-P. Olivier de Sardan remarcă, de altfel, că este posibilă lărgirea – cu anumite rezerve – a ariei de pertinenţă a ipotezelor sale iniţial africaniste: „În Franţa, de exemplu, dezvoltarea agricolă, dezvoltarea locală, dezvoltarea socială a cartierelor, dezvoltarea culturală constituie tot atîtea teme şi domenii în care politicile voluntariste de schimbare dirijate către «bază» şi «pentru binele ei» produc neîncetat interacţiuni între intervenienţi şi populaţiile-ţintă" (1995a, pp. 11 şi 22).

Această perspectivă întîlneşte în anumite puncte tradiţia mai utilitaristă a antropologiei anglo-saxone a organizaţiei, care tratează într-un acelaşi cadru (pentru a da un exemplu recent) gestiunea indigenă şi etnică, problemele de gen şi de schimbare organizaţională, ameliorarea conştientizării şi a puterii clienţilor şi consumatorilor. S. Wright recunoaşte că în organizaţii cultura este o miză de putere, de inter-comprehensiune (celebra negociere a discursurilor grupurilor sociale) şi că în nici un caz nu este vorba despre o noţiune consensuală (1994). În momentul în care sociologia organizaţiei, care timp de douăzeci de ani a reprezentat coloana vertebrală a unor mari curente ale sociologiei franceze, se transformă în sociologie a întreprinderii, trebuie să remarcăm apariţia timidă, dar eficace a unei antropologii care îşi alege ca obiect instituţiile şi organizaţiile dezvoltării şi care prefigurează, poate, o antropologie mai generală a organizaţiilor sau a organizaţiei[1].

1. Să nu uităm că revista Asociaţiei (americane) de antropologie aplicată se numeşte *Human Organization* !

2.2. Antropologia vizuală

Este un domeniu în care realizările şi reflecţiile acestui ultim sfert de secol au contribuit la o oarecare reînnoire ori cel puţin au declanşat procese care, la limită, pot repune în discuţie însăşi existenţa disciplinei. Într-adevăr, scriitura, modurile de descriere, de explicaţie şi de demonstraţie nu mai sînt acelea de la începutul secolului. O astfel de evidenţă intelectuală, culturală şi istorică merită a fi examinată mai îndeaproape. Primul reper al acestei întoarceri către sine este cinematograful etnologic. Desigur, el este la fel de vechi ca însăşi disciplina[1], dar astăzi cinematograful împărtăşeşte pînă la un punct problematicile etnologiei legate de observaţie şi de distanţare, de critica obiectivării, de reproducerea realului. După 1945, ameliorarea tehnicilor îi permite etnologului să integreze cinematograful în cercetare. Aşa cum declară Jean Rouch în 1968: „Un film este etnografic atunci cînd combină rigoarea anchetei ştiinţifice cu arta prezentării cinematografice". Astfel, regăsim atît ideea de inventar total, de înregistrare masivă a vieţii sociale (J. Marshall pentru boşimani şi T. Asch pentru yanomami) cu funcţie de conservare culturală, cît şi „cinematograful direct" sau „cinema-vérité", în care punctul de vedere al persoanelor filmate ocupă un loc important. Priviri comparate, priviri partajate îi permit cinematografului etnologic să se transforme într-un mijloc de expresie, de auto-interpretare culturală.

1. Doctorul Félix Regnault utilizează cronofotografia încă din 1893 pentru a înregistra comportamentele elementare în diferite etnii. Va merge pînă acolo încît, în 1912, va scrie: „Cînd vom deţine un număr suficient de filme, vom putea, comparîndu-le, să elaborăm idei generale; etnologia se va naşte din etnofotografie". În timpul expediţiei din 1898 în insulele din strîmtoarea Torrès, A.C. Haddon realizează primele filme de teren cu o cameră Lumière. După primul război mondial, sovieticul Dziga Vertov şi americanul Robert Flaherty explorează cele două mari căi ale ceea ce va deveni mai tîrziu cinematograful etnologic: documentarul de montaj şi punerea în scenă a realului. Aşa de pildă, *Nanouk l'Esquimau* (1919-1922) al lui Flaherty reprezintă o veritabilă dramatizare a vieţii în Marele Nord.

Dînd cu mai multă uşurinţă „cuvîntul” obiectelor din terenurile sale, cinematograful etnologic a dovedit limitele obiectivităţii pretins ştiinţifice[1].

Însă problema controlului tehnicii şi, deci, a finanţărilor, adică, în ultimă instanţă, a publicului, joacă un rol mai mult sau mai puţin inhibitor. Opera filmică este departe de a fi un echivalent al studiului scris, chiar dacă voinţa antropologilor de a reflecta asupra obiectelor şi practicilor lor este confruntată cu un public neobişnuit (pe de o parte, acela care este filmat, iar pe de altă parte, acela care consumă aceste filme ca toţi ceilalţi, şi nu în calitate de colegi, studenţi ori experţi).

Aceste multiple interogaţii pe ecran şi în cărţi nu au avut impactul preconizat, întrucît filmul etnologic continuă să rămînă un produs foarte specializat. El este inclus în pregătirea curentă a etnologilor şi antropologilor în lumea anglo-saxonă, însă în Franţa, în ciuda unei renumite tradiţii (Jean Rouch), cinematograful rămîne o preocupare marginală, asimilată din ce în ce mai mult producţiei de televiziune, dat fiind că riscăm ca doar pe micul ecran să vedem mai uşor, deşi numai episodic, filme etnologice, al căror statut specific nu transpare întotdeauna în mod clar. Documentarul, reportajul, ancheta-video pot cu siguranţă produce efecte de auto-reflecţie la fel de eficace, dar reintroducerea acestora din urmă în imagine (şi nu doar prin intermediul unui comentariu subtil şi etnologic) ezită între acţiunea potrivită, clişeu ori, pur şi simplu, repetarea turnării. În fine, oamenii pot refuza propria lor imagine ori, dimpotrivă, pot găsi argumente concrete – sub formă de imagini – pentru un sentiment de superioritate culturală. Cinematograful etnologic nu este pe deplin stăpîn pe efectele sale, însă forma pe care o exprimă rămîne singurul teren de experimentare pe care se pot întîlni etnologul, obiectul său, un public şi culturile pe care toţi aceşti actori le reprezintă.

---

1. M.H. Piault, „Du colonialisme à l’échange” în J.-P. Colleyn şi C. de Clippel, „Demain le cinéma ethnographique?”, *Cinemaction* nr. 64, trimestrul 3, 1992, p. 65.

2.3. Curentul postmodernist

Curentul postmodern american, care a transformat antropologia într-o întreprindere de critică culturală şi de lectură inter-textuală, este, într-un anume fel (dar fără a exista, aparent, relaţii de reciprocitate), un mod ultrasofisticat de construcţie şi de deconstrucţie a (imaginilor) textelor. O primă repunere în discuţie a evidenţelor etnologice a fost întreprinsă de americanul Clifford Geertz, care a elaborat în anii 1970 o antropologie interpretativă. El defineşte cultura ca o entitate stilistică şi expresivă, ca un sistem simbolic în acţiune. După cum explică Paul Rabinow: „Plecînd de la ideea că indigenii produc interpretări ale propriei lor experienţe, sarcina antropologului este aceea de a înţelege nu doar modul în care ei dau formă vieţilor lor (Geertz foloseşte întotdeauna pluralul), ci şi modul în care ei problematizează această punere în formă"[1].

C. Geertz ne explică de fapt că nu trebuie să opunem descrierea la persoana întîi descrierii la persoana a treia sau, reluînd o distincţie a psihanalistului H. Kohut, conceptele „apropiate de experienţă" şi conceptele „îndepărtate de experienţă". Trebuie să jucăm în ambele registre pentru a evita căderea în dialect (specific indigenului) ori în jargon (specific savantului). Trebuie să înţelegem „... pentru fiecare caz în parte, cum anume să facem apel la cele două registre, astfel încît să producem o interpretare a modului în care trăieşte un popor, care să nu fie nici închisă în orizontul lor mental, o etnografie a vrăjitoriei scrisă de un vrăjitor, nici sistematic surdă la tonalităţile distincte ale existenţei lor, o etnografie a vrăjitoriei aşa cum ar scrie-o un geometru" (1986, pp. 73-74).

În paralel cu această nouă teoretizare a obiectelor antropologice, se dezvoltă o lectură sau mai curînd o relectură critică a textelor

1. Prezentare a lui C. Geertz în P. Bonte, M. Izard (sous la direction de), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1991, p. 384 [trad. rom., Polirom, Iaşi, 1999].

etnologice inspirată din filosofia şi din critica literară franceză numită postmodernă (R. Barthes, J.-F. Lyotard, J. Derrida). Admiţînd pluralitatea vocilor în etnologie (printre care acelea ale antropologilor din ţările neoccidentale), punînd sub semnul întrebării obiectivitatea oricărui discurs cu privire la Celălalt, aceşti cercetători propun, înainte de toate, o deconstrucţie a modurilor clasice de reprezentare în cadrul disciplinei, întrucît aceasta din urmă este implicit – şi dintotdeauna – o critică culturală a societăţii antropologului însuşi. Antropologia trebuie să dezvăluie implicaţiile istorice şi politice ale proiectului său. Ea devine un proiect experimental[1]. Achiziţiile acestei critici postmoderne merită să fie cunoscute, cu atît mai mult cu cît unele dintre aceste lucrări se referă la etnologia franceză. Astfel, James Clifford ne oferă analize remarcabile ale operelor lui Maurice Leenhardt şi Marcel Griaule[2]. În studiul „Despre autoritate în etnografie”, antropologul american pune o problemă esenţială, în acelaşi timp politică, epistemologică şi practică: „Dacă etnograful produce o interpretare culturală, bazată pe o experienţă de cercetare intensivă, cum poate fi transformată o experienţă lipsită de reguli într-o expunere textuală care să servească drept model? Mai precis, cum poate fi tradus şi circumscris un schimb verbal – supradeterminat, afectat de raporturi de putere şi de interese personale care se încrucişează –, astfel încît să devină versiunea adecvată a unei „alte lumi” mai mult sau mai puţin discrete, elaborată de către un autor individual?” (1983, p. 91). Analiza strategiilor textuale, a modurilor de a scrie, de a citi, de a traduce (în toate accepţiunile acestui termen) ceea ce alţii

1. A se vedea G. Marcus şi M. Fisher, *Anthropology and Cultural Critique : an Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago, University of Chicago Press, 1986, precum şi R. Darnell, „Deux ou trois choses que je sais du postmodernisme – Le «moment expérimental» dans l'anthropologie nord-américaine”, *Gradhiva*, nr. 17, 1995, pp. 3-15.
2. „Power and Dialogue in Ethnography – Marcel Griaule's Initiation”, în G. Stocking Jr. (1983), *op. cit.*, pp. 121-156 ; *Maurice Leenhardt, personne et mythe en Nouvelle Calédonie* (Les Cahiers de Gradhiva, I), Paris, J.-M. Place, 1987.

spun sau ne spun este nu doar o formă de critică literară ori de istorie a ideilor, ci şi o sociologie a puterii în acţiune: cum îşi impune etnologul prezenţa şi întrebările în faţa celorlalţi; cum înţelege, interpretează, manipulează el răspunsurile în scopuri ştiinţifice, scopuri care sînt cu greu, dacă nu deloc înţelese (şi, în orice caz, valorificate) de interlocutorii săi.

Totuşi, preocupaţi prea mult de scoaterea la lumină a stratagemelor de producere a „enunţurilor" şi a „discursurilor", aceşti critici ajung să confunde lumea reală cu aceea a textelor. De altfel, numai lumea textelor ar fi reală, întrucît ar fi singura care poate atesta realitatea unei întîlniri, unei ascultări, unor dialoguri. Iată de ce Clifford distinge diferite tipuri de autoritate ca moduri experienţiale, interpretative, dialogice, polifonice. Aceste moduri sînt universale şi nu reprezintă cîtuşi de puţin privilegiul antropologilor occidentali.

Această privire postmodernă reprezintă mai curînd o chestiune de gust şi de stil decît de şcoală şi nu constituie decît o tendinţă, categoric minoritară, a antropologiei americane. Cu toate acestea, utilitatea ei este neîndoielnică, atîta timp cît îi admitem limitele. Este exact ceea ce fac aceia care propun o **recapturare a antropologiei** pentru a o aşeza în inima istoriei politice şi culturale mondiale (Fox, 1991). Antropologia nu trebuie să devină o exegeză şi să vorbească doar despre ea însăşi. Antropologia şi etnologia fac parte din păienjenişul social pe care îl au de observat şi explicat. Utilizările, reformulările, asimilările „indigene" ale conţinuturilor şi „revelaţiilor" etnologice nu sînt mai puţin impure decît lucrările publicate de către edituri universitare ori de către Editura CNRS. Discursul ştiinţific exprimă o formă supremă şi ultimă de obiectivare a contradicţiilor sociale şi culturale care hrănesc antropologia.

CONCLUZIE : DE LA PRIVIREA ÎNDEPĂRTATĂ LA PRIVIREA PARTAJATĂ

Ultimul secol a văzut etnologia şi antropologia născîndu-se şi ocupînd un anumit loc în ansamblul ştiinţelor sociale. Numai că acest loc pare încă nesigur. Nesigur, deoarece reînnoirile constante ale disciplinei creează în fiecare generaţie un fel de nedumerire în ceea ce o priveşte, în timp ce, pe de altă parte, etnologia dă impresia că este legată prin definiţie de studiul societăţilor primitive... care nici nu mai există ! Această dualitate prezintă un caracter funcţional, întrucît Occidentul (ca şi noile naţiuni de la periferie) continuă, din motive ideologice ori politice, să aibă nevoie de Celălalt, în vreme ce etnologia şi antropologia admit că în prezent ele sînt interesate să observe mai curînd „reinventarea tradiţiei" decît tradiţia originară, mitică (şi mistificatoare).

Este dificil de stabilit un bilanţ definitiv, din cauza diversităţii extreme a antropologiilor naţionale care manifestă anumite polarizări, dar toate acestea sînt relative, dacă ţinem cont de faptul că nici o „tradiţie" naţională nu prezintă un caracter omogen. Dominaţia anglo-saxonă este un fapt (cel puţin din punct de vedere cantitativ), însă etnologia franceză continuă să meargă pe o cale mai mult sau mai puţin aparte, fără să pară afectată în mod deosebit de aceasta[1].

1. Anuarul *Annual Review of Anthropology* este american. Dacă socotim 18-20 contribuţii pentru fiecare număr şi două sute de referinţe pentru fiecare articol, am avea, în ultimul sfert de secol, pe puţin un milion de referinţe antropologice pentru cele patru discipline – antropologie biologică, lingvistică, arheologie şi etnologie -, însă referinţele la lucrările franceze netraduse sînt aproape inexistente !

Antropologia prezintă acest paradox dureros de a se reclama dintr-o tradiţie veche pe care o „rumegă” fără încetare, în timp ce dificultatea de a reciti cu seriozitate propria-i istorie dovedeşte un fel de amnezie congenitală. Antropologia este o perpetuă reluare şi orice opţiune, chiar anodină, legată de teren, de idee, de metodă ori de gen pune în mişcare o serie de relaţii şi de reprezentări care afectează însăşi natura proiectului său.

Cu toate acestea, secolul de etnologie instituţională şi profesională care s-a scurs ne poate permite să tragem unele concluzii provizorii :

1. Perspectiva antropologică marchează o voinţă de totalizare a experienţei umane, individuală şi colectivă, însă caracterul particular al unora dintre obiectele sale poate complica efortul de comparare.
2. Ancheta de teren este indispensabilă, însă criticile politice (raportul cu colonialismul), postmoderne (textul etnologic nu poate decît să probeze autoritatea – ştiinţifică ori pur şi simplu discursivă – a etnologului), ca şi dificultăţile financiare ori administrative o fac vulnerabilă.
3. Antropologia agreează speculaţiile teoretice şi conceptuale; pe de altă parte etnografia fără idei (vizibile sau preconcepute) a dăinuit.
4. Existenţa unor interlocutori locali din ce în ce mai competenţi (niveluri de formare, cereri sociale precise) repune în discuţie existenţa unei etnografii aproximative, literare şi subiective. Precizia faptelor (în special temporalitatea lor) exclude amatorismul luminat. Şi totuşi, jurnaliştii, experţii, militanţii indigenişti sau culturali gîndesc că produc o etnologie de apropiere mai accesibilă şi mai utilă decît aceea a discursurilor savante. O nouă criză de legitimitate – internaţională, de această dată – ameninţă etnologia, care de-abia a rezolvat cu greu criza legitimităţii sale ştiinţifice. Există, deci, un singur model de etnologie ?

Privirii îndepărtate îi urmează de fapt o privire partajată. Această privire reprezintă o metaforă, căci, mai mult ca oricînd, este vorba

despre o experienţă globală şi nu doar despre o ascultare sau o observaţie. Acest partaj defineşte o experienţă mondială în însăşi esenţa sa, întrucît nu mai există centru (privire centrală, avansată, paternalistă, albă, masculină etc.) şi, în consecinţă, nici periferie. Unii au propus o antropologie reciprocă[1], însă acest model nu face decît să întoarcă pe dos limitele privirii îndepărtate. Problema cea mai importantă este aceea a difuzării cunoştinţelor şi a modelelor lor de inteligibilitate. Nu este vorba de a populariza o ştiinţă ezoterică ori de a ceda în faţa demagogiei cererilor sociale, culturale, naţionalitare[2], etnice sau indigene. Este vorba pur şi simplu de a recunoaşte că, în ceea ce ne priveşte, discursul despre sine este tributar în mare măsură existenţei Celuilalt şi că, pentru acesta din urmă, identitatea sa rămîne încă modelată de discursul pe care noi îl ţinem despre el!

Acest proces de repunere în discuţie a exotismului natural al oricărei distincţii, al oricărei distanţări nu produce totuşi o interpretare modernă a lumii aşa cum este ea. Antropologia ar fi într-un anume sens un amestec de istorie şi de ştiinţă politică ce nu îndrăzneşte să-şi spună numele deoarece, deşi vorbeşte la prezent, gîndeşte întotdeauna la trecut, iar discursurile sale rămîn închise în relaţii ierarhice de supunere culturală şi intelectuală. Ca ştiinţă socială, antropologia nu poate fi comunicată ca atare, este evident: elaborarea ştiinţifică este una, iar popularizarea ei alta. Dar să răsturnăm premisele poziţiei postmoderne: ce înseamnă un text care îi rămîne inaccesibil Celuilalt? Care este forţa unei discipline ca etnologia sau antropologia, care nu reuşeşte să-şi imagineze reinventarea proprie prin Celălalt? Pe scurt, fără a-l transforma pe irochezul, pe persanul ori pe natchezul din literatură în etnolog de drept, nu s-ar impune, oare, o nouă întrebare, şi anume: nepoţii-etnologi ai acestor figuri

1. A se vedea tentativa lui Alain Le Pichon, *Le Regard inégal*, Paris, J.-C. Lattès, 1991.
2. În original: *nationalitaire*; autorul pare să prefere (să inventeze?) un termen care derivă din „naţionalitate" (mai neutru), iar nu din „naţionalism" (niciodată neutru) (n.t.).

culturale înţeleg ei cu adevărat cunoaşterea produsă despre bunicii lor? Oare mimetismul unei formări universitare în stil occidental este suficient pentru ca Celălalt să ştie să se vadă ca un Celălalt, un Celălalt care să fie un frate, şi nu un obiect într-un panteon bibliografic occidental? Antropologia nu este nici o religie la care aderi, nici o boală pe care o contractezi. Ea reprezintă o întoarcere, printr-o aceeaşi mişcare, către sine şi către Celălalt luaţi **împreună**, însă obişnuinţa unei relaţii în sens unic, veche de cinci secole, nu permite ca inversarea acestei relaţii să producă efectele corespunzătoare.

Există o mondializare a experienţelor sociale şi, deci, a modurilor de a face etnologie şi antropologie. Inegalitatea moştenirilor în materie este, totuşi, prea flagrantă pentru ca situaţia să se schimbe de la o zi la alta: importul şi adaptarea antropologiei în versiunile sale cele mai actuale continuă să fie supuse unor severe constrîngeri instituţionale, financiare, dar şi intelectuale şi psihologice. Prea adesea încă, pe firma acestor discipline scrie „La Bunul Sălbatic". Acest mod de a vedea lucrurile este complet depăşit, dar, în acelaşi timp, reprezintă o formă de publicitate eficace şi sînt prea mulţi cercetătorii care se limitează la o astfel de etnologie şi antropologie.

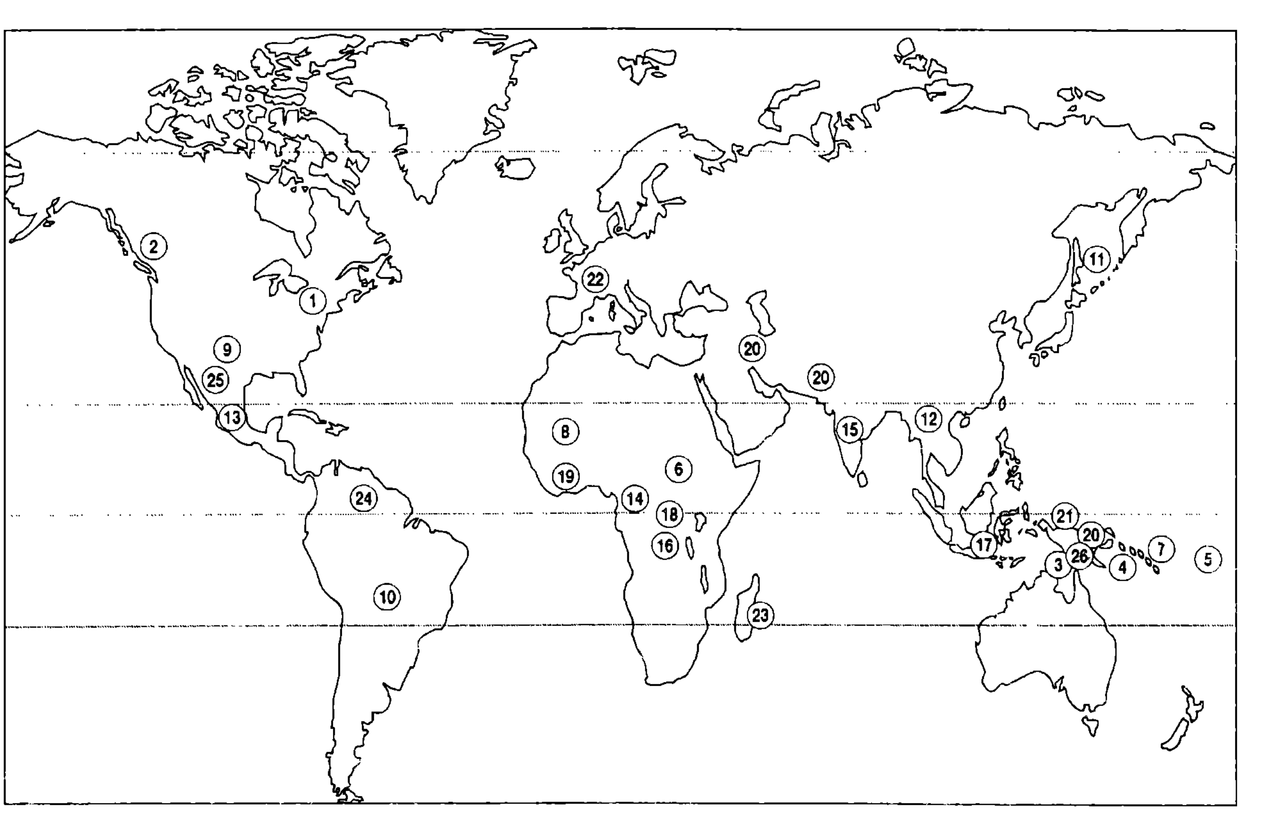
Aşadar, cum s-ar putea elabora o antropologie a modernităţii? În primul rînd, nu este vorba nici despre un obiect în sine, nici despre un obiect nou, deoarece toate cîmpurile etnologiei ţin de modernitatea actuală. Fără a [mai] vorbi despre populaţii înpoiate [*en sursis*], este limpede că etnologia, dacă vrea să rămînă etnologie, trebuie să se raporteze îndeaproape la arheologie şi istorie pentru ca observarea prezentului să fie – fără iluzii şi fără ambiguitate – aceea a timpului prezent. Nu este vorba nici despre un simulacru de proiect care să lase impresia că se actualizează, în vreme ce trecutul său dispare din ce în ce mai repede. Şi nici despre un oportunism al stării de fapt care s-ar mulţumi cu indiferent ce obiect, cu condiţia ca proiectul să păstreze prestigioasa etichetă de etnologic şi antropologic.

Demersul propus în urmă cu zece ani de G. Balandier îşi conservă întreaga eficacitate, deoarece obiectivul său principal îl constituie

înţelegerea şi identificarea semnelor modernităţii, „noile teritorii ale socialului şi culturalului, derutante şi neidentificate sau greşit identificate". Modernitatea ar fi o tradiţie a noului, iar antropologia este indispensabilă „atunci cînd trebuie desemnate aspectele actuale ale societăţii sau ale culturii la care limbajele obişnuite nu prind deloc, indiferent că este vorba să numim tribalizare anumite răbufniri ale socialului, să punem în evidenţă puternica reîntoarcere la oralitate şi la iconicitate legată de expansiunea mijloacelor de informare în masă, să descriem universul cultural informatic tot atît de deconcertant ca şi acela studiat de un etnolog, ori să interpretăm producţiile imaginarului contemporan în acelaşi fel în care interpretăm miturile primite de la o tradiţie" (1985, p. 16).

Desigur, această comparaţie este mai curînd metodologică, deoarece etnologia cercetează *zonele ineditului*, iar obiectul său devine mai curînd un mod de a face şi de a spune decît o particularitate socială sau culturală în sine. Etnologia rămîne, totuşi, o ştiinţă a timpului prezent: capacitatea sa de a asculta oralităţi informate, curiozitatea sa pentru ceea ce este implicit ori pentru ceea ce nu a fost formulat, subtilitatea cu care abordează fenomenele de masă (cum ar fi societatea numită de consum, ori universul televizual), competenţa sa în a reconstrui „fenomenele sociale totale" (şcoală, întreprindere) ar trebui să-i permită să rămînă metoda de bază a unei antropologii sociale sau culturale care s-ar deosebi de o antropologie cu preferinţe cognitive şi simbolice, cu un gust pronunţat pentru structurile pretins permanente ale culturilor şi practicilor[1].

1. A se vedea P. Woods, *L'Ethnographie de l'école*, Paris, A. Colin, 1990 şi N. Feneyrol, *Apprendre l'entreprise comme société. Essai d'ethnologie dans l'entreprise*, Paris, Iresco, CNRS, 1993.



Localizarea celor 26 de mari anchete etnologice

Anexa 1

26 MARI ANCHETE

	Autor	Teren	Dată	Domeniu	Caracteristici generale
1	L.-H. Morgan (SUA)	Irochez (SUA)	1850	Teorie	Prima anchetă de teren asupra relaţiilor de rudenie
2	F. Boas (SUA)	Expediţia Jesup din Pacificul de Nord (SUA/Canada)	1896	Metodologie	Interdisciplinaritate şi colectare documentară intensivă
3	A.C. Haddon (Marea Britanie)	Australia – Noua Guinee	1899	Metodologie	Interdisciplinaritate şi colectare documentară intensivă
4	B. Malinowski (Marea Britanie)	Trobriand	1915-1917	Metodologie, teorie	Observaţia participativă
5	M. Mead (SUA)	Samoa/Insulele Amiralităţii	1925-1929	Teorie	Cultură
6	E.E. Evans Pritchard (Marea Britanie)	Nuer (Sudan)	1930	Teorie	Monografia funcţionalistă perfectă
7	R. Firth (Marea Britanie)	Tikopia Insulele Salomon	1928	Teorie	Economie ; urmărirca terenului până în 1973
8	M. Griaule (Franţa)	Dogon (Mali)	1931-1948	Etnografie	Primul teren francez
9	J. Steward (SUA)	Pueblo Shoshone (SUA)	1930-1936	Teorie	Teorie neo-evoluţionistă şi ecologie culturală

	Autor	Teren	Dată	Domeniu	Caracteristici generale
10	C. Lévi-Strauss (Franţa)	Nambikwara/ Bororo (Brazilia)	1936-1938	Teorie	Cel mai scurt teren al celei mai importante teorii
11	A. Leroi-Gourhan (Franţa)	Japonia	1939	Arheologie, etnologie	Etnologia tehnologiei şi preistorie
12	E. Leach (Marea Britanie)	Kachin (Birmania)	1940-1945	Teorie	Un funcţio-nalism revăzut şi corectat
13	O. Lewis (SUA)	Mexic, Porto Rico	1943-1964	Metodologie	Povestirea vieţii, plurală şi familială
14	G. Balandier (Franţa)	Fang/Bakongo (Africa centrală)	1948-1954	Teorie	Situaţie colonială şi mesianism
15	M.N. Srinivas (India)	Karnataka (India)	1948	Monografie	Indianizare a antropologiei sociale
16	M. Douglas (Marea Britanie)	Lele (Congo)	1949-1953	Monografie, teorie	Către o antro-pologie socială a simbolicului
17	Cl. Geertz (SUA)	Bali-Java (Indonezia)	1952-1953 1957-1958	Teorie	Antropologie interpretativă
18	C. Turnbull (SUA)	Mbuti (Zair)	1957-1958	Ideologie	Un mit etnolo-gic şi cultural
19	C. Meillassoux (Franţa)	Gouro (Coasta de Fildeş)	1958	Teorie	Prima etnie „marxistă"
20	F. Barth (Norvegia)	Persia, Pakistan, Noua Guinee	1950-1970	Teorie	Terenuri con-trastate şi ino-vaţie teoretică : despre etnicitate
21	M.J. Meggitt (Marea Britanie)	Noua Guinee	1960	Metodologie	Statistică apli-cată la rudenie

	Autor	Teren	Dată	Domeniu	Caracteristici generale
22	Program de cercetare colectivă (Franţa)	Aubrac (Franţa)	1963-1966	Etnografie	Sinteză microregională
23	G. Althabe (Franţa)	Madagascar	1960	Metodologie, teorie	O nouă formă a fenomenului social total
24	N. Chagnon (SUA)	Yanomami (Venezuela)	1964-1972	Metodologie, ideologie	Ordinatorul pe teren, mitul violenţei
25	C. Castaneda (SUA)	Yakui (SUA)	1965	Ideologie	Anchetă sau căutare de sine
26	M. Godelier (Franţa)	Baruya (Noua Guinee)	1967-1979	Etnologie, teorie	Inegalitatea sexelor văzută de un marxist

BIBLIOGRAFIE

1. Generalităţi şi istorie

ABÉLÈS M., *Anthropologie de l'État*, Paris, A. Colin, 1990.

ADAM J.-M. *et al.*, *Le Discours anthropologique, description, narration, savoir*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1990. Una dintre rarele lucrări de analiză a textului etnologic în limba franceză : restituire a terenului, tehnici stilistice, obiectivare a celuilalt.

ALTHABE G., FABRE D., LENCLUD G. (sous la direction de), *Vers une ethnologie du présent*, Paris, col. „Ethnologie de la France", Cahier 7, Éditions de la MSH, 1992.

AUGÉ M., *Le Sens des autres – Actualité de l'anthropologie*, Paris, Fayard, 1994a.

AUGÉ M., *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier, 1994b.

BARÉ J.-F. (sous la direction de), *Les Applications de l'anthropologie – Un essai de réflexion collective depuis la France*, Paris, Karthala, 1995. Lucrare colectivă despre utilizarea practică şi politică actuală a antropologiei, *à propos* de minorităţi, de întreprindere, de dezvoltare, de sănătate.

BONTE P., IZARD M. (sous la direction de), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1991. Adevărată enciclopedie care prezintă cercetătorii, marile teme, teoriile, ariile culturale. Prea puţin, din păcate, despre antropologia modernităţii.

CLIFFORD J., „De l'autorité en ethnographie", în *L'Ethnographie*, nr. 2, 1983, pp. 87-118.

COPANS J., JAMIN J., *Aux origines de l'anthropologie française*, Paris, J.-M. Place, 1994.

CUISENIER J. şi SEGALEN M., *Ethnologie de la France*, Paris, PUF, col. „Que sais-je ?" nr. 2307, 1986.

DUCHET M., *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Flammarion, 1978.

DESCOLA Ph. *et al.*, *Les Idées de l'anthropologie*, Paris, A. Colin, 1988. Articole monografice asupra noţiunilor de cauzalitate, de funcţie, de structură. Foarte abstract.

FOX R.G. (ed.), *Recapturing Anthropology - Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press, 1991.

GHASARIAN C., *Introduction à l'étude de la parenté*, Paris, Le Seuil, col. „Points" nr. 318, 1995.

L'Homme, „Anthropologie - État des lieux", Paris, Le Livre de poche, 1986.

KILANI M., *Introduction à l'anthropologie*, Lausanne, Payot, 1992.

KUPER A., *The Invention of Primitive Society - Transformation of an Illusion*, Londra, Routledge, 1988.

MATHIEU N.C., *L'Arraisonnement des femmes, essais en anthropologie des sexes*, Paris, EHESS, 1985. Lucrare colectivă foarte critică ce repune în discuţie tradiţia „masculină" şi care, în acelaşi timp, propune abordări concrete.

MERCIER P., *Histoire de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1966.

MIDDLETON J., *Anthropologie religieuse, textes fondamentaux*, traducere în limba franceză, Paris, Larousse, 1974.

Musées et sociétés (Actes du colloque national - juin 1991 - Répertoire analytique des musées de Société en France 1980-1993) - Ministère de l'Éducation nationale et de la Culture - Direction des musées de France - 1993. În acelaşi timp, acte ale unui colocviu asupra etnologiei muzeale în Franţa şi listă a aproximativ o sută de muzee.

OLIVIER DE SARDAN J.-P., *Anthropologie et développement - Essai en socio-anthropologie du changement social*, Paris, Karthala, 1995a.

OLIVIER DE SARDAN J.-P., „La politique de terrain - Sur la production des données en anthropologie", *Enquête* 1, 1995b, pp. 71-109.

PAGDEN A., *The Fall of Natural Man - The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

Peuples du monde, races, rites et coutumes des hommes, Encyclopédie Atlas, 10 vol., Lausanne, Éditions Grammont S.A., 1975. Lucrare ilustrată destinată publicului larg, însă elaborată de antropologi

anglo-saxoni profesionişti. Tratează atît despre lumile occidentale, cît şi despre cele ruseşti.
POIRIER J. (sous la direction de), *Ethnologie générale*, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1968. Sinteză ceva mai veche (30 de ani), dar care este încă utilă.
POIRIER J. (sous la direction de), *Ethnologie régionale*, 2 vol., Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1972. Sinteze etnografice foarte descriptive şi, în cele din urmă, discutabile.
ROULAND N., *Anthropologie juridique*, Paris, PUF, colecţia „Que sais-je ? " nr. 2528, 1990.
SEGALEN M. (présenté par), *L'Autre et le Semblable, regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines*, Paris, Presses du CNRS, 1989. Culegere colectivă care reflectă bine dezbaterile în curs dintre etnologia societăţilor îndepărtate şi etnologia Franţei.
TODOROV T., *Nous et les Autres – La réflexion française sur la diversité humaine,* Paris, Le Seuil, 1989.
ZIMMERMANN F., *Enquête sur la parenté*, Paris, PUF, 1993. Reflecţie originală, istorică şi uneori foarte tehnică. Nu este o introducere, însă poate fi citită de către un nespecialist al rudeniei. Redă dinamica ideilor.

2. Lucrări clasice

Este imposibil să cităm şi chiar să selecţionăm marile opere ale disciplinei, atît sînt de numeroase. Nu le vom menţiona aici decît pe acelea care au fost citate în cuprinsul lucrării.

AUGÉ M., *Théorie des pouvoirs et idéologie, étude de cas en Côte d'Ivoire*, Paris, Hermann, 1975. Lucrare fondatoare a etnologiei profetismului şi ideo-logicului.
BAILEY F.G., *Les règles du jeu politique – Étude anthropologique*, Paris, PUF, 1971.
BALANDIER G., *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, PUF, 1955.
BALANDIER G., *Anthropologie politique*, Paris, PUF, 1967 [trad. rom., *Antropologie politică*, Timişoara, Editura Amarcord, 1998].
BALANDIER G., *Anthropo-logiques*, Paris, Le Livre de poche, 1985a.

BALANDIER G., *Le Détour – Pouvoir et modernité*, Paris, Fayard, 1985b.

BASTIDE R., *Anthropologie appliquée*, Paris, Payot, 1971.

CLASTRES P., *La Société contre l'État*, Paris, Éditions de Minuit, 1974 [trad. rom., *Societatea împotriva statului*, Bucureşti, Editura Ararat, 1995].

DURKHEIM É., *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1960 (prima ediţie 1912) [trad. rom., *Formele elementare ale vieţii religioase*, Iaşi, Polirom, 1995].

ENGELS F., *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, traducere în limba franceză, Paris, Éditions sociales, 1954 (prima ediţie 1891) [trad. rom., *Originea familiei, a proprietăţii private şi a statului*, în mai multe ediţii, ultima – Bucureşti, Editura Politică, 1987].

EVANS-PRITCHARD E.E., FORTES M., *Systèmes politiques africains*, Paris, PUF, 1964 (prima ediţie 1940).

GEERTZ C., *The Interpretation of Culture*, New York, Basic Books, 1973.

GEERTZ C., *Savoir local, savoir global – Les lieux du savoir*, traducere în limba franceză, Paris, PUF, 1986 (prima ediţie 1983).

GLUCKMAN M., *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, Oxford, B. Blackwell, 1965.

GODELIER M., *Rationalité et irrationalité en économie*, Paris, F. Maspero, 1966.

GODELIER M., *Un domaine contesté : l'anthropologie économique*, Paris, Mouton, 1974.

GODELIER M., *La Production des Grands Hommes – Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Paris, Fayard, 1982.

LEACH E., *Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, Paris, Maspero, 1972 (prima ediţie 1953).

LEIRIS M., *Cinq Études d'ethnologie*, Paris, Denoël, 1982.

LEROI-GOURHAN A., *L'Homme et la Matière*, (I – *Évolution et technique* ; II – *Milieu et techniques*), Paris, Albin Michel, 1946.

LEROI-GOURHAN A., *Le Geste et la Parole* (I – *Technique et langage* ; II – *La Mémoire et les rythmes*), Paris, Albin Michel, 1964, 1965 [trad. rom., *Gestul şi cuvîntul*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1986].

LEROI-GOURHAN A., *Les Religions de la préhistoire*, Paris, PUF, 1964.

LÉVI-STRAUSS Cl., *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.

LÉVI-STRAUSS Cl., *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF, 1962a.
LÉVI-STRAUSS Cl., *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962b [trad. rom., *Gîndirea sălbatică*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1970].
LÉVI-STRAUSS Cl., *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973 [trad. rom., *Antropologie structurală*, Bucureşti, Editura Politică, col. „Idei contemporane", 1978].
LÉVI-STRAUSS Cl., *La Voie des masques*, Paris, Plon ; ediţie revăzută şi adăugită, 1979.
LÉVI-STRAUSS Cl., *Le Regard éloigné*, Paris, Plon, 1983.
LÉVY-BRUHL L., *La Mentalité prélogique*, Paris, Alcan, 1922.
LEWIS O., *Les Enfants de Sanchez*, traducere în limba franceză, Paris, Gallimard, 1963 (prima ediţie 1961).
LEWIS O., *La Vida – Une famille porto-ricaine dans une culture de pauvreté : San Juan et New York*, traducere în limba franceză, Paris, Gallimard, 1969 (prima ediţie 1965).
MEILLASSOUX Cl., *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Maspero, 1975.
MEILLASSOUX Cl., *Terrains et Théorie*, Paris, Anthropos, 1977 (culegere de articole şi în special „Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'auto-subsistance", publicat mai întîi în 1960).
SAHLINS M., *Âge de pierre, âge d'abondance*, Paris, Gallimard, 1976 (prima ediţie 1972).
SAHLINS M., *Au cœur des sociétés – Raison utilitaire et raison culturelle*, Paris, Gallimard, 1980 (prima ediţie 1976).
SAHLINS M., *Critique de la sociobiologie – Aspects anthropologiques*, traducere în limba franceză, Paris, Gallimard, 1980 (prima ediţie 1976).
VAN GENNEP A., *Les Rites de passage*, Paris, Nourry, 1909 [trad. rom., *Riturile de trecere*, Iaşi, Polirom, 1997.].

3. Studii

ABÉLÈS M., *Jours tranquilles en 89, ethnologie politique d'un département français*, Paris, Odile Jacob, 1989.
APPADURAI A., „Global Ethnoscapes : Notes and Queries for a Transnational Anthropology", în Fox, *op. cit.*, pp. 191-210.
AUGÉ M., *Génie du paganisme*, Paris, Galimard, 1982.

AUGUSTINS G., *Comment se perpétuer ? Devenir des lignées et destins des patrimoines dans les paysanneries européenes*, Paris, Société d'ethnologie, 1990.

BAYART J.-F., MBEMBE A., TOULABOR C., *La politique par le bas en Afrique noire – Contributions à une problématique de la démocratie*, Paris, Karthala, 1992.

BAZIN J., TERRAY E. (texte reunite şi prezentate de), *Guerres de lignages et guerres d'État en Afrique*, Paris, Éditions des Archives contemporaines, 1982.

BROMBERGER C. (în colaborare cu A. Hayot şi J.-M. Mariottini), *Le Match de football – Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*, Paris, Éditions de la MSH, 1995.

CONDOMINAS G., *L'exotique est quotidien, Sar Luk, Vietnam central*, Paris, Plon, 1965.

COPANS J., *Les Marabouts de l'arachide. La confrérie mouride et les paysans du Sénégal*, Paris, Le Sycomore, 1980 (ediţie revăzută şi corectată, L'Harmattan, 1988).

DARBON S., *Rugby mode de vie. Ethnographie d'un club – Saint-Vincent de Tyrosse*, Paris, J.-M. Place, 1994.

FAINZANG S., JOURNET O., *La Femme de mon mari*, Paris, L'Harmattan, 1988. Analiză novatoare a poligamiei, aşa cum este ea practicată în Franţa de către imigranţii din Africa neagră.

GOODY J., *La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, traducere în limba franceză, Paris, Éd. De Minuit, 1979. În care antropologia socială devine istorie şi sociologie : inventarea puterii şi semnificaţia distincţiei scris/oral.

JOLAS T. *et al.*, *Une campagne voisine. Minot, un village bourguignon*, Paris, Éditions de la MSH, 1990.

LANGANEY A., *Les Hommes, passé, présent, conditionnel*, Paris, A. Colin, 1988. Lucrare de introducere în antropologia numită fizică ori, mai curînd, biologică.

PRICE S., *Arts primitifs : regards civilisés*, traducere în limba franceză, Paris, École nationale supérieure des beaux-arts, 1995. Studiu privind comerţul cu artă primitivă şi modul în care acesta o pune în valoare.

PONTIGNAT Ph., STREIFF-FENART J., *Théories de l'ethnicité*, împreună cu F. Barth, *Les Groupes ethniques et leurs frontières*, Paris, PUF, 1995.

REED E., *Féminisme et Anthropologie*, traducere în limba franceză, Paris, Denoël, 1979. Una dintre lucrările cele mai radicale – şi cele mai discutabile – ale unei rescrieri sută la sută feministe a istoriei omenirii.

SEGALEN M., *Mari et femme dans la société paysanne*, Paris, Flammarion (Champs nr. 190), 1980.

WEINER A., *La Richesse des femmes. Ou comment l'esprit vient aux hommes (îles Trobriand),* Paris, Le Seuil, 1983.

WILSON E.O., *L'Humaine Nature : essai de sociobiologie*, traducere în limba franceză, Paris, Stock, 1979 (prima ediţie 1978).

WRIGHT S. (ed.), *Anthropology of Organizations*, Londra, Routledge, 1994.

WYLIE L., *Un village du Vaucluse*, traducere în limba franceză, Paris, Gallimard, 1968 (prima ediţie 1957). Studiu realizat în 1948 de către un antropolog american. Dublă mărturie istorică şi a abordării culturaliste clasice.

YOUNG E., *Third World in the First – Development and Indigenous People*, Londra, Routledge, 1995.

4. Reviste

Revistele profesionale sînt, desigur, numeroase. Să cităm :

American Anthropologist şi *Current Anthropology* (Statele Unite ale Americii).

Man şi *Anthropology Today* (Marea Britanie).

L'Homme, Terrain, Gradhiva, Journal des Anthropologues, Ethnies, Xoana – images et sciences sociales, Ethnologie française, Techniques et Culture (Franţa).

Anthropology et sociétés (Québec).

Anuarul *Annual Review of Anthropology* (Statele Unite ale Americii) (din 1972).

Anexa 3

ANTROPOLOGIE VIZUALĂ – FILMOGRAFIE

Filmul etnologic este, în acelaşi timp, o specializare a disciplinei şi unul dintre cele mai bune mijloace de a o preda şi de a o aduce la cunoştinţa non-etnologilor. Un prim catalog metodic (nedestinat comercializării) realizat de Marc H. Piault pentru Biblioteca Franţei reuneşte 2 500 de titluri. Din numărul foarte mare de etnologi-cineaşti, trebuie să-i identificăm pe aceia care urmăresc în paralel şi reflecţia antropologică şi reflecţia filmică. Este, în special, cazul următorilor :

D. şi J. MAC DOUGALL, *To Live with Herds* (Uganda, 1968).

D. şi J. MAC DOUGALL, *Wedding Camels* (Somalia, 1976).

John MARSHALL, *Ntai, The Story of a ! Kung Woman* (Botswana, 1976).

Jean ROUCH, *La Chasse au lion à l'arc* (Niger, 1966).

Jean ROUCH, *Moi un Noir* (Coasta de Fildeş, 1957).

Timothy ASH, *The Feast* (Venezuela, 1970).

Éliane de LATOUR, *Les Temps du pouvoir* (1992).

Putem adăuga numele lui J. Dunlop şi M. Llewelyn-Davies, *Maasai women* (Kenia, 1974).

*

Mai multe televiziuni au produs serii specific etnologice. Să cităm :

The Disappearing World (Granada).

Under the Sun [BBC] ; seria produsă de televiziunea japoneză N.H.K. şi *Our Wonderful World* – Nippon A.V. Production.

*

Unele filme sînt disponibile în colecţii video. Să cităm :

Les Films de ma vie (filme de Jean Rouch).

Grand Format. La sept vidéo (în special cele trei filme despre Noua Guinee ale lui B. Connolly şi R. Anderson).

*

În fine, colecţia antropologie vizuală (EHESS/La sept vidéo) propune trei filme însoţite de opera antropologului :

1. *Les Chemins de Nya - Culte de possession au Mali*, J.-P. Colleyn (1988) ;
2. *Nkpiti – La Rancune ou le prophète*, M. Augé şi J.-P. Colleyn (1990) ;
3. *Les Temps du pouvoir*, E. De Latour (1992).

*

Să notăm şi organizarea anuală şi regulată (în martie) la Paris a două festivaluri importante : „Le cinéma du réel" şi „Le bilan du film etnographique". Pentru informare, pentru consultare pe loc şi, în unele cazuri, pentru închiriere, să semnalăm următoarele instituţii :

Audecam – ministerul Cooperării, 100, rue de l'Université, 75007 Paris. Tel. : 45 51 28 24. Dispune de un catalog.

Cinemateca CNRS – Audiovizual (CNRS Audiovisuel – Diffusion), 1, place Aristide Briand, 92190 Meudon. Tel. : 45 07 56 85. Dispune de un catalog.

Cinemateca Societăţii franceze de antropologie vizuală, 5, rue des Saints-Pères, 75006 Paris. Tel. : 42 60 25 76. Împrumut pe bază de abonament la Muzeul A.T.P.

Comitetul filmului etnografic – muzeul Omului, place du Trocadéro, 75016 Paris. Tel. : 47 04 38 20.

Grupul Antropologie şi Cinema (Centrul de studii africane – EHESS), 54, Bd. Raspail, 75006 Paris. Tel.: 49 54 24 01. Bază de date informatică (cinema, foto, sunet).

Videoteca (ORSTOM/Centrul de documentare în etnomedicină/CNRS – audiovizual/Misiunea Patrimoniului), 1000 filme de consultat – EHESS (operaţională la începutul anului 1997).

În fine, a se vedea programele de studii, stagiile şi festivalurile organizate la Marsilia de către Institutul mediteranean al cercetării şi creaţiei (IMEREC) – Centrul Vieille Charité – EHESS, 2, rue de la Charité, 13002 Marseille. Tel.: 91 56 16 44.

Îi mulţumesc lui Marc Piault pentru colaborare.

Anexa 4

ASOCIAŢII

Survival International (Franţa) este secţiunea franceză a unei organizaţii internaţionale fondate în 1969 la Londra (sediul central), care apără drepturile popoarelor autohtone sau indigene. Ea are reprezentanţi în 75 de ţări şi statut de consultant pe lîngă ONU, UNESCO, Uniunea Europeană şi OIT. Ea informează cu privire la efectele distrugătoare ale anumitor proiecte de dezvoltare şi organizează campanii de sensibilizare mondială. Intervine în toate ţările lumii. Publică un buletin, *Les Nouvelles* şi o revistă, *Ethnies*. Propune fişe de informare.

Adresa : 45, rue du Faubourg du Temple
75010 Paris
Tel. : (1) 42 41 47 62

L'Association Française des Anthropologues (AFA) regrupează mai multe sute de cercetători confirmaţi şi tineri cercetători sau doctoranzi. Ea acoperă întregul spectru al disciplinei. Publică *Le Journal des Anthropologues* (4 numere pe an) şi un buletin de informare, *Les Nouvelles brèves*.

Adresa : AFA – EHESS
1, rue du 11 Novembre
92120 MONTROUGE
Tel. : (1) 46 12 18 65

Seria : Sociologie, antropologie

au apărut :

Petre Andrei – *Sociologie generală*
Elisabeta Stănciulescu – *Teorii sociologice ale educaţiei*
Ion I. Ionescu – *Sociologia şcolii*
Elisabeta Stănciulescu – *Sociologia educaţiei familiale* (vol. I, II)
Traian Rotariu, Petru Iluţ – *Ancheta sociologică şi sondajul de opinie*
Joachim Wach – *Sociologia religiei*
Petru Iluţ – *Abordarea calitativă a socioumanului*
Gilles Ferréol (coord.) – *Dicţionar de sociologie*
Petre Andrei – *Sociologia revoluţiei. Studii de sociologie politică*
Claudette Lafaye – *Sociologia organizaţiilor*
Ion I. Ionescu – *Sociologii constructiviste*
Nicu Gavriluţă – *Mentalităţi şi ritualuri magico-religioase*
François de Singly, Alain Blanchet, Anne Gotman, J.-C. Kaufmann – *Metode ale anchetei sociologice : chestionarul şi interviul*
Gabriel Bădescu, Irina Culic, Mezei Elemér, Cornelia Mureşan, Traian Rotariu (coord.) – *Metode statistice aplicate în ştiinţele sociale*
Ştefan Buzărnescu – *Sociologia civilizaţiei tehnologice*
Dumitru Sandu – *Spaţiul social al tranziţiei*
Jean Copans – *Introducere în etnologie şi antropologie*

în pregătire :

François Laplantine – *Descrierea etnografică*

Bun de tipar: decembrie 1999. Apărut: 1999
Editura Polirom, B-dul Copou nr. 4 • P.O. Box 266, 6600, Iaşi
Tel. & Fax (032) 21.41.00; (032) 21.41.11;
(032) 21.74.40 (difuzare); E-mail: polirom@mail.dntis.ro
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7;
Tel.: (01) 313.89.78, E-mail: polirom@dnt.ro



Tiparul executat la S.C. Polirom Co S.A.
6600, Iaşi, Calea Chişinăului nr. 32
Tel.: (032) 230323; Fax: (032) 230485

Sociologie
Antropologie

Jean Copans

INTRODUCERE ÎN ETNOLOGIE ŞI ANTROPOLOGIE

«Pentru cititorul pasionat de etnologie şi antropologie, această carte este provocatoare, densă şi, mai ales, include informaţii care nu se găsesc cu uşurinţă la noi. Altfel spus, cartea lui Jean Copans oferă variante de răspuns la întrebări pe care ni le-am pus mai demult şi, totodată, ne incită şi ne conduce la noi interogaţii.»

Dumitru Stan




Editura POLIROM
ISBN 973-683-387-9

